Die Haltlosigkeit

der

„modernen Wissenschaft“.

Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik

für weitere Kreise

von

T. Pesch, S. J.

(Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach‘. — III.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1877.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
1. Kants widerspruchsvolles Unternehmen	4
2. Die Truggestalt synthetischer Urtheile a priori	12
3. Die Fälschung der Natur der menschlichen Erkenntniß	20
4. Kants architektonische Willkür	31
5. Die Fabrikation der Phänomene	40
6. Ueber Raum und Zeit	52
7. Ueber die Zeit im Besondern	60
8. Die Spielerei mit den leeren Begriffen oder Verstandesformen	67
9. Die Zerrüttung des Causalitätsprincips	77
10. Der Apriorismus als verunglücktes Kriterium der Wahrheit	86
11. Der Nihilismus als letzte Station der Kant'schen Philosophie	94
12. Das Sphinx-Räthsel der Noumena	101
13. Das Ding an sich als unbekanntes X	113
14. Kant und seine Bedeutung für die Wissenschaft	121
15. Schlußwort	126

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/diehaltlosigkeit03pesc

Einleitung.

Jüngst unternahmen wir es, den Nachweis zu liefern, daß die moderne Wissenschaft ihren Halt in der Kant'schen Vernunftkritik besitze[1]. Wir haben uns dort in Kürze der Aufgabe erinnert, welche Kant lösen wollte, sowie des Systems, durch welches er sie zu lösen suchte; wir haben die Hauptcharakterzüge der modernen Wissenschaft, ihr Verbleiben bei der Sinneswelt, ihre absolute Freiheit, ihre staunenswerthe Buntscheckigkeit, ihr Einstehen für die unabhängige Moral, ihr zur Religion gestempeltes Gefühlswesen, ihre Verurtheilung des christlichen Glaubens, ihre rationalistische Umdeutung des Christenthums daneben gestellt und ohne Schwierigkeit in ihr die Spuren der Kant'schen Philosophie wiedererkannt. Kantisch ist die Ueberhebung der Erfahrung und der Sinneswelt, Kantisch die Freiheit, welche man zum Princip des Wissens erhebt, Kantisch der Weg der modernen Speculation, Kantisch die moderne Moral-Religion, Kantisch die Zurückweisung der christlichen Glaubensübung, Kantisch die moderne Ummodelung des positiven Christenthums; kurz der ganze moderne Bau erhebt sich auf der Basis der Kant'schen Vernunftkritik.

Nun entsteht die zweite und wichtigere Frage: Wie steht es mit dieser Grundfeste? vermag sie wirklich die Basis einer dauerhaften Lebensanschauung zu bilden?

Indem wir die Tragfähigkeit dieses Fundamentes, also die Festigkeit des angestaunten Meisterwerkes des großen Denkers wirklich in Frage stellen, sind wir uns bewußt, in den Augen der modernen Denker einen ketzerischen Frevel zu begehen. Die Zuverlässigkeit und Bedeutsamkeit der

[1] Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste. Philosophische Darlegung für weitere Kreise. Freiburg, Herder. 1876.

Kritik der reinen Vernunft gilt als unantastbares Dogma; ein neuer Wissenschaftszweig, die Kant-Philologie, soll sich damit befassen, den Wortlaut der neuen „heiligen" Schrift kritisch festzustellen.

Trotz alledem sprechen wir unbedenklich unsere wissenschaftliche Ueberzeugung dahin aus, daß Kants Kritik der reinen Vernunft in allen ihren wesentlichen Theilen unwahr und hinfällig ist.

Auf den folgenden Blättern wollen wir den Beweis für diese Behauptung erbringen, indem wir sämmtliche Hauptpunkte der Kritik der reinen Vernunft unseren Lesern zur Beurtheilung vorlegen.

Bis jetzt war ein einigermaßen umfassendes Verständniß der Kantschen Philosophie auf verhältnißmäßig enge Kreise beschränkt, hauptsächlich deßhalb, weil Kant an einer Krankheit vieler großer Geister litt, nämlich an der Scheu, leicht verstanden zu werden. Es gab eine Zeit, in welcher Schwerverständlichkeit als die nothwendige Außenseite tiefer Gelehrsamkeit galt. Kant liebte es, für die Cardinalbegriffe seines Systems Fremdwörter zu wählen, und zwar recht schwerfällige. Hierbei ging er höchst eigenmächtig voran, indem er Wörter (z. B. transcendental) von ihrem bis dahin giltigen Sinne in einer Weise abriß, die sich nur aus Unkenntniß erklären läßt, und ihnen eine neue Bedeutung zudecretirte. Und als wenn damit des Wirrwarrs noch nicht genug angerichtet wäre, setzte er dem Uebel die Krone auf, indem er sich selber im Gebrauch der geläufigsten Ausdrücke nicht treu blieb. In Folge dessen gehört der echte Kantianismus zu den bestrittensten Gegenständen auf dem Markte der Wissenschaft, und mit Grund konnte man in einem Tagesblatt sagen: „Der alte Witz von dem Einen, der den Philosophen verstanden, der ihn aber mißverstanden, paßt unendlich besser auf den Königsberger Philosophen, als auf Hegel. F. A. Lange erklärt in der zweiten Auflage seiner Geschichte des Materialismus, daß er Kant in der ersten Auflage mißverstanden. Wilhelm Tobias theilt in seinem neuen Werke (Grenzen der Philosophie, Berlin 1875), worin er mit fliegenden Fahnen zu Kant zurückkehrt, die Kantianer in Pseudo- und echte Kantianer, und der Hauptrepräsentant der letzteren Classe ist vorläufig natürlich er selbst." [1] Wie Tobias, so noch einige Dutzend Andere. Das ist gewiß keine geringe Fatalität bei einem Manne, der als Halt der modernen Wissenschaft angerufen wird.

Da wir uns nur mit den weniger angefochtenen Hauptpunkten

[1] Karl Grün in der Augsb. Allg. Ztg. 1875, Nr. 168 Beil.

der Kant'schen Lehre zu befassen haben, so können wir dem Gezänk der Fach-Philosophen glücklicher Weise ausweichen. Wir treiben keine Kant-Philologie und fragen uns nicht, was Alles aus Kant heraus- und in ihn hineingelesen werden kann, sondern wir nehmen ihn, wie er vorliegt, wie er auf die Zeit eingewirkt hat, wie er von den Männern der Wissenschaft gekannt und verstanden wird. Die leidigen mehrsinnigen Fremdwörter gedenken wir nach Möglichkeit zu vermeiden. Und so hoffen wir unsern Zweck zu erreichen, der darin besteht, nach Kräften beizutragen, daß der „große deutsche Denker" aus dem unheimlichen Dunkel heraustrete und nicht nur für die enge Kaste seiner modernen Haruspizes, sondern für die weitern Kreise verständlich rede.

1. Kants widerspruchsvolles Unternehmen.

1. Bevor wir unsere eigentliche Aufgabe in Angriff nehmen, wollen wir uns gestatten, darauf aufmerksam zu machen, daß der Königsberger Philosoph mit seiner Kritik den Ast abgesägt hat, auf dem er selber hätte sitzen bleiben müssen. Vergegenwärtigen wir uns kurz den Sachverhalt.

Von jeher galt die Erkenntniß *des Wirklichen* als Aufgabe der philosophischen Wissenschaft. Woran die gesammte Menschheit, so lange sie denkt, in naiver Weise festhielt und worin sie sich bis zur Stunde durch keine moderne Philosophie irre machen läßt, das bestätigte die vormoderne Wissenschaft: daß nämlich das menschliche Denken wesentlich eine Einsicht in die Wirklichkeit sei und einen realen Inhalt habe, der *außer* der Erkenntnißthätigkeit liege. Es ist nun klar, daß *vor* jeder wissenschaftlichen Discussion nicht bloß die Thatsache unserer eigenen Existenz und nicht bloß das Princip des Widerspruches (demgemäß Nichts zugleich sein und nicht sein kann), sondern auch der Befähigung unserer Vernunft zum Erfassen äußerer (transcendenter) Wirklichkeit als erkannt vorausgesetzt werden *kann* und *muß*. Sie ist die Basis aller und jeder Untersuchung.

Sie *kann* vorausgesetzt werden, denn sie ist in jeder Denkthätigkeit nicht weniger von selber als erkannt gegeben, als das Sehvermögen beim Sehen. Wie ich, wenn ich bei einem entfernten Gegenstande die einzelnen Theile, die Gestalt- oder Farbenunterschiede klar und bestimmt unterscheide, nicht nur den Gegenstand und seine Bestimmungen, sondern auch die Wirklichkeit meines Sehens und die Sehkraft meines Auges mit Gewißheit erkenne; so erkenne ich auch bei jeder klaren Einsicht in die objective Wahrheit (etwa in das Princip des Widerspruches) nicht nur das Sein dieser Wahrheit selbst, sondern auch die Wirklichkeit meines Erkennens und die Befähigung meiner Vernunft, die Ordnung des Seins so aufzufassen, wie sie ist. Halte ich z. B. die einfache Wahrheit $2 \times 2 = 4$ meinem Verstande vor, so erkenne ich klar, daß in der von mir unabhängigen Ordnung des Seins 2×2 stets und nothwendig gleich 4 ist,

und daß meine subjective Nöthigung, so zu urtheilen, nur eine Folge meiner Einsicht in eine äußere Wirklichkeit und in die Wahrheit meines Erkennens ist. So glauben wir nicht bloß, sondern wir erkennen, daß wir befähigt sind, die äußere Wirklichkeit zu erfassen. Selbstverständlich kann die Vernunft, wie sie die Sehkraft beurtheilt, so auch wegen des ihre Thätigkeit begleitenden Bewußtseins ihre eigene Natur und Befähigung zum Gegenstande ihrer Durchforschung nehmen.

Die besagte Befähigung unserer Vernunft kann aber nicht bloß, sie muß auch als erkannt vorausgesetzt werden, weil wir nur insofern irgend einer unserer Erkenntnisse einen Werth beimessen können, als wir von der berechtigten Voraussetzung ausgehen, daß wir in unserem Denken von dem objectiven (transcendenten) Sachverhalt bestimmt werden.

Ohne Frage ist die Durchforschung der Erfahrung und des dabei stattfindenden Erkenntnißvorganges, sowie der Einrichtung unseres Denkvermögens eine Aufgabe der Wissenschaft. Ed. v. Hartmann, welcher bei seiner Bekämpfung des Kant'schen Idealismus im Wesentlichen, ohne es zu ahnen, den Standpunkt der mittelalterlichen Scholastik vertritt, bemerkt (von einer unerheblichen Schiefheit im Ausdruck abgesehen) treffend: „Die Aufgabe einer philosophischen Erkenntnißtheorie kann nicht darin bestehen, das Resultat des instinctiven Glaubens kritiklos anzunehmen und es der Kritik seiner Voraussetzungen gegenüber als mundtodtmachenden Trumpf auszuspielen, sondern nur darin, mit Hilfe aller Mittel der Selbstbeobachtung, der Analogie und Induction und der Methode der Elimination der übrigen Möglichkeiten, eben denjenigen Proceß für das Bewußtsein zu reconstruiren, durch welchen im Bereiche vorbewußter Functionen jenes nicht wegzuläugnende Resultat eines transcendentalen (d. h. die Außenwelt ergreifenden) Charakters der Anschauung erzeugt wird.“ [1] Wer die scholastische Philosophie auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß das hier in ergiebigster Weise geschieht. Die alten Scholastiker haben sich mit den kritischen Erörterungen weniger im Zusammenhange befaßt, weil Niemand auf den Gedanken kam, den menschlichen Verstandesacten jeden realen Inhalt und jede Gewißheit abzusprechen. Heute sieht die christliche Philosophie eine solche Kritik als gefordert an; sie braucht daher ihren Besitz nur zusammenzustellen, um von der menschlichen Erkenntniß und besonders von der Sinneserfahrung eine vollständig erschöpfende Erklärung zu geben. Eine solche Reflexion auf den

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 102.

Erfahrungsact liegt ganz im Sinne der Scholastik. Es ist eine Unvollkommenheit unseres Erkennens, daß wir das unwandelbare ewige Sein nur aus dem zufälligen Sein, welches sich der Sinneserkenntniß darbietet, erschließen können, daß also das höhere Erkennen das niedere voraussetzt. Daraus aber folgt, wie P. Kleutgen bemerkt, nichts anderes, als daß die Speculation auch die Erfahrung zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht, um sich des Anfanges, dessen sie bedarf, zu versichern, wie sie ja auch das abstracte Denken sowohl in seinen Anfängen als in seinem Fortschreiten betrachtet, um sich der Erkenntniß der Wahrheit bewußt zu werden. Denn, sagt Suarez, die Wissenschaft muß wissen, daß sie weiß.

2. Wie hat nun der große Denker von Königsberg seine Kritik aufgefaßt und angelegt?

Zum Ersten stellt er die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnißkräfte wirklich in Frage, um alsdann — doch wohl unter Anwendung dieser Kräfte von fraglicher Zuverlässigkeit — deren etwaige Zuverlässigkeit nicht etwa zu bestätigen, sondern erst zu begründen. Kant will nicht bloß schärfer bestimmen, auf welchem Wege und unter welchen Bedingungen der Mensch zu einer gewissen Erkenntniß der Wahrheit kommt, sondern er will mit seiner Erkenntnißkraft entscheiden, ob es überhaupt eine solche für ihn gebe. Mit Recht bemerkt L. Geiger: „Kant behandelt die Vernunft wie ein Augenglas, dessen Brechungskraft oder Farbe wir feststellen, um bei Beurtheilung der Gegenstände von ihr abstrahiren zu können. Aber die Vernunft ist kein Augenglas, das wir ablegen können, um es zuvörderst selbst zu beobachten: die Vernunft ist das Auge selber.“ Nach Kant'schem Recept könnten wir der Sehkraft unserer Augen nicht eher trauen, als bis wir uns dieselben ausgerissen hätten, um sie zuerst zum Gegenstand einer gründlichen Ocularinspection zu machen!

Diese Einrede ist, wie bekannt, bereits unter verschiedenen Formen und Bildern gegen Kant erhoben worden, so daß sie fast eine Geschichte hat. Vor dem wirklichen Denken das Denken prüfen wollen, so ungefähr sagt Hegel, heißt denken wollen vor dem Denken oder gleichsam schwimmen lernen wollen, ohne in's Wasser zu gehen. Was hat man darauf von Kant'scher Seite erwiedert? „Hier hat Hegel,“ sagt Kuno Fischer, „den Sinn der kritischen Philosophie gänzlich verkannt und mit seinem wohlfeilen Vergleiche eine üble Verwirrung angerichtet. Das Erkennen mit dem Schwimmen verglichen, will Kant das Schwimmen weder lernen noch lehren, sondern erklären. Wie sich der Physiker, der uns den Mecha-

nismus des Schwimmens und die Möglichkeit dieser Thatsache auseinandersetzt, zum schwimmenden Körper verhält, so verhält sich Kant zum thatsächlichen Erkennen. Soll das Schwimmen erklärt werden, so muß man fragen: welche Bewegungen macht der menschliche Körper, indem er schwimmt? Um das Erkennen zu erklären, frägt Kant: welche Bewegungen gleichsam macht der menschliche Geist, welche Thätigkeiten übt er aus, indem er erkennt?"[1] Fischers Worte sind klar; darum haben wir gerade sie hierher gesetzt und nicht die verworrenen Ausreden Ueberwegs[2] u. A., welche doch schließlich nur das Nämliche besagen wollen. Hätte Kant wirklich in dem von Fischer gekennzeichneten Sinne seine Kritik angestellt, so würde er wohl schwerlich irgend einen vernünftigen Menschen zum Gegner gehabt haben; er hätte genau das Nämliche gethan, was die Scholastiker längst vor ihm gethan haben und noch thun. *Aber die Darlegung Fischers ist einfach falsch.*

Kant will ergründen, wie Erfahrung möglich sei, d. h. wie wir durch *unser Erkennen die Wirklichkeit erreichen*, nicht bloß, um zu sehen, *wie* dieses geschieht, sondern auch, um zu sehen, *ob* dieses geschieht. Er kritisirt die Erfahrung (d. h. die *Erfahrung einer Wirklichkeit*) nicht zum bloßen Zwecke der wissenschaftlichen Ergründung einer nicht zu läugnenden Thatsache, sondern er macht die Anerkennung dieser Thatsache *von seiner Kritik abhängig*. Kant stellt im Ernste die Frage: wenn wir erkennend thätig sind, erkennen wir dann *Etwas*, oder erkennen wir *Nichts*? Er will also im Ernste die Kraft, *Etwas* zu erkennen, erst „gewinnen", nicht bloß revidirend untersuchen. Bis jetzt hat die denkende Menschheit geglaubt, *Etwas* zu erkennen; Kant stellt dieß wirklich in Frage, um es eventuell zu bejahen oder zu verneinen. Das Einzige, was wir den Vertheidigern Kants zugeben, ist, daß seine Ausdrucksweise bisweilen vielsinnig ist; wir sind aber dennoch glücklicherweise nicht genöthigt, uns zur Erhärtung unserer Behauptung in eine langweilige Kant-Philologie einzulassen. Das *Resultat* der Vernunftkritik zeigt in unwiderleglicher Weise, in welchem Sinne Kant dieselbe angestellt hatte. Denn Kant *läugnet* einfach, daß wir *Etwas* erkennen. Kant hat mit seiner Arbeit, welche den Zweck hatte, die Möglichkeit der Erkenntniß von Etwas zu erklären, die Unmöglichkeit derselben demonstrirt; und er hätte nicht die Erkenntniß von Etwas wirklich als *fraglich* hinstellen wollen?

---

[1] Geschichte der neueren Philosophie III. S. 24—25.

[2] System der Logik § 31.

„Die kritische Philosophie hatte mit dem Zweifel begonnen," sagt Kleutgen, „ob wir gewiß seien, daß unsern Begriffen die Dinge und den Gesetzen unseres Denkens die Gesetze des Seins entsprächen, und sie endigte mit der Behauptung, daß der denkende Geist nicht einmal vom Dasein, geschweige denn von der Beschaffenheit und dem Wesen der Dinge eine gewisse Erkenntniß erringen könne; seitdem fing man an, wenn nicht als einzige, doch als vorzügliche Aufgabe der Philosophie zu betrachten, daß sie die Wirklichkeit der Dinge beweise."[1] Indem die kritische Philosophie sich nicht entblödete, ein solches Resultat hinzustellen, hat sie eine Unwissenschaftlichkeit documentirt, die ihres Gleichen sucht. Wäre das Resultat positiv ausgefallen, d. h. wäre Kant zu dem Schlusse gelangt, unser Erkennen, d. h. Aufgreifen von Etwas, sei zuverlässig, so hätte man mit Fischer und Genossen disputiren können. Nun aber heißt es beim Sonnenschein die Sonne läugnen, wenn man läugnet, Kant habe ein zuverlässiges Erkennen wirklich in Frage gestellt. Somit bleibt wahr, was wir behaupteten: Kant unternimmt die kritische Untersuchung mit Kräften, die er nicht für zuverlässig hält.

Zum Zweiten erklärt der große Kritiker ohne Umschweif, wir könnten gar Nichts erkennen, was in transcendenter Weise (d. i. außer unserem Erkenntnißacte) wirklich ist, und doch will er uns nicht bloß unser Erkennen, wie es dem Scheine nach als Object unseres Erkennens ist, sondern das wirkliche Wesen des Erkenntnißvorganges erkennen lassen. Wie können wir wissen, daß es sich mit unserem Erkennen wirklich so verhält, wie Kant es uns sagt, da wir ja doch mit allen unseren Erkenntnissen stets in dem Reiche der Phänomene haften und die Wirklichkeit niemals erreichen? Und wenn Kant in diesem Einen Falle dazu verholfen hat, die Wirklichkeit zu fassen, d. h. unser Erkennen so zu verstehen, wie es wirklich ist, warum sollte das Nämliche uns in den übrigen Fällen unmöglich sein? „Die Kritik der reinen Vernunft," bemerkt ein neuerer Schriftsteller, „ist, so wie Kant die Aufgabe stellt, etwas nach ihren eigenen Grundsätzen durchaus Unmögliches. Sie behandelt nicht etwa ein Phänomenon, sondern ein Noumenon, ein Ding an sich. Denn alles, was nicht in die empirische Anschauung fällt, sondern bloß gedacht werden kann, ist ein Noumenon. Die Kategorien sind Erzeugnisse des reinen Verstandes, die nur gedacht werden können; also sind sie Noumena. Ein Noumenon ist aber ein transcendentales Object, und

[1] Philosophie der Vorzeit n. 321.

dieses bedeutet ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes wissen können."

Zum Dritten will Kant den Empirismus von skeptischem und materialistischem Sauerteig säubern, indem er auf die nothwendigen Voraussetzungen alles Erkennens zurückgeht, um die Grundlagen alles Denkens (und dann auch des Weitern alles Wollens) aufzusuchen. Er will dem Skepticismus gegenüber durch eine bloße Kritik unserer Vernunftelemente, unter Ausschluß jeder Rücksicht auf die Wirklichkeit, die Gewißheit unserer Erkenntnisse vertheidigen. Er sieht also bei seinen Forschungen gerade von dem ab, worauf er vor Allem hätte achten müssen, nämlich davon, wie unsere Vernunft zur Aufnahme der Wirklichkeit veranlagt, auf die objective Wahrheit hingeordnet ist, das objectiv Reale zum Gegenstande hat. Statt dessen demonstrirt er uns vor, daß die ganze Denkmaschine aus rein subjectiven Elementen bestehe, die mit der Wirklichkeit gar nichts zu thun hätten.

Wer nicht unser Erkennen ohne Weiteres für das gelten läßt, was es ist, für ein Aufgreifen des Wirklichen, der werfe nicht mit Steinen nach dem Skepticismus, denn er selbst wohnt in einem gläsernen Hause; niemals wird er im Stande sein, durch Kritik zur Erkenntniß von Wirklichem zu gelangen, somit selber dem Skepticismus zu entgehen. Kant muß sich unrettbar in folgendem Gedankengange bewegen: Ich nehme Nichts an, bevor ich es verstehe (d. h. aus seinen Gründen demonstrirend erkenne); auch meinem eigenen Verstehen traue ich nicht, bevor ich es verstanden habe. Ich kann aber mein Verstehen nicht verstehen, außer durch mein eigenes Verstehen, welchem ich aber nicht trauen darf, weil ich es ja noch nicht verstanden habe; also kann ich gar nichts verstehen. Das ist das wirkliche Resultat, um dessenwillen Kants Riesengeist sich einer Riesenarbeit unterzogen hat.

3. Auf die wesentlichen Theile der Riesenarbeit haben wir in den folgenden Abschnitten unsere Aufmerksamkeit zu lenken. Wie Kant sie in der „Kritik der reinen Vernunft" unternommen und in den „Prolegomena zur Metaphysik" dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen gesucht hat, geht sie darauf aus, in der eben näher dargelegten Absicht die Erfahrung oder Erkenntniß zu erklären.

Um nun die menschliche Erkenntniß in rein subjective Elemente auflösen zu können, beginnt er damit, sich mit jenen Urtheilen zu befassen, welche wegen ihrer Allgemeingiltigkeit aus der Sinneserfahrung nicht erklärt werden können. Er versucht zu zeigen, daß unsere Vernunft von

sich aus und ohne Beihilfe der Erfahrung (d. i. a priori) Sätze aufstellt, welche nicht in der Entwicklung gegebener Begriffe, sondern in der Zusammenfügung verschiedener Begriffe bestehen, welche also nicht analytisch, sondern synthetisch sind, weil in ihnen Subject und Prädicat aus sich nicht zusammengehören. Hier handelt es sich um die sogenannten synthetischen Urtheile *a priori*. Da die in denselben waltende Nöthigung und Allgemeingiltigkeit aus der Erfahrung nicht herrührt, auch nicht aus einem Einblick in die wirkliche Wahrheit erklärt werden können, sieht sich der große Denker dem erwünschten Zwange ausgesetzt, rein subjective Elemente aufzuspüren, um jene vorgeblich vorhandenen Urtheile zu erklären. So kommt er auf die verschiedenen Formen. Gelingt es also Kant, die Existenz jener Urtheile zu erweisen, dann hat er für sein System einen festen Boden, insofern es dann als ausgemacht gelten muß, daß es Erkenntniß geben kann, welche nicht Einsicht ist. Im nächsten Abschnitt werden wir die große Entdeckung des genialen Mannes, welche für sein System absolut unentbehrlich ist, als das entlarven, was man in trivialer Redeweise Aufschneiderei zu nennen pflegt.

Bei seiner Arbeit legt sich Kant mit mehr als Kopernikanischer Kühnheit die doppelte Befugniß bei, erstens seinem Erklärungsversuch eine ganz andere Erkenntniß, als die in der Wirklichkeit existirende, zu unterschieben, und zweitens den Erkenntnißvorgang nach Belieben auseinander zu reißen und wieder zusammen zu fügen. Diesen doppelten Unfug des großen Denkers werden wir im dritten und vierten Abschnitt einer wissenschaftlichen Prüfung unterwerfen.

Nachdem einmal die synthetischen Urtheile a priori als Thatsache hinphantasirt sind, entsteht die weitere Frage: wie sind sie möglich? Dieß ist nach Kant die Grundfrage der ganzen Kritik. Er findet, daß sie sich nur erklären lassen durch gewisse rein subjective Formen der Anschauung, nämlich den Raum und die Zeit, und durch ebensolche Formen des Verstandes, die er Kategorien nennt; an letztere setzen sich als Auswüchse die Vernunftideen an. Kant theilt sein Werk zunächst ein in die transcendentale Elementarlehre und die transcendentale Methodenlehre[1]. Die Elementarlehre, in welcher der Schwerpunkt der ganzen Kritik liegt, behandelt sozusagen die Materialien, die beiden Stämme der menschlichen Erkenntniß: Sinnlichkeit und Verstand. Die

[1] Ueber „transcendent, transcendental" vergleiche man: „Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste" S. 21.

Methodenlehre fügt dann den Plan oder die formalen Bedingungen aller spekulativen Vernunfterkenntnisse hinzu.

Uns interessirt zunächst die Elementarlehre. Kant theilt dieselbe wiederum ein in die Aesthetik, welche es mit dem sinnlichen, und in die Logik, welche es mit dem denkenden Erkennen zu thun hat. Die transcendentale Aesthetik handelt also von den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit; wir werden uns mit denselben im 5., 6. und 7. Abschnitt befassen.

Die Logik zerfällt wieder in die transcendentale Analytik, welche die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß und die Principien behandelt, ohne welche kein Gegenstand gedacht werden kann, und die transcendentale Dialektik, welche den durch eine falsche Anwendung der reinen Verstandesbegriffe entstandenen dialektischen Schein auflöst. Die Hauptpunkte der Logik kommen in unsern letzten Abschnitten zur Sprache.

2. Die Truggestalt synthetischer Urtheile a priori.

1. Wer immer sich in die Haltbarkeit der Kant'schen Philosophie einen selbständigen Einblick verschaffen will, darf die berühmten synthetischen Urtheile nicht übersehen. Denn hier hat diese Philosophie ihre solideste, ja ihre einzige „wissenschaftliche" Stütze; hier haben wir die tiefste Tiefe des Kant'schen Gedankens. Glücklicherweise sind die Gedankenstufen, auf welchen wir unsere Leser in diese Tiefe hinabzuführen gedenken, nicht so halsbrecherisch, wie man meinen könnte. Es lohnt sich in der That der Mühe, dieses πρῶτον ψεῦδος des großen Denkers einmal gründlich zu durchschauen, sich selber einmal durch persönlichen Augenschein zu überzeugen, auf wie morschem Fundamente der moderne Gedankenbau ruht.

Die Bedeutung besagter Urtheile für das ganze System ist ohne Schwierigkeit zu erkennen. Kant will und muß daran festhalten, daß die Nöthigung, welche wir in nothwendigen Urtheilen von allgemeinem Charakter erfahren, rein subjectiv sei und nicht dem Einblick in das objective Verhältniß des Prädicates zum Subjecte ihr Entstehen verdanke. Um dieß außer Zweifel zu stellen, behauptet er, es gebe dergleichen nothwendige allgemeine Urtheile, deren Subject und Prädicat gar keine Veranlassung dazu böten, daß wir sie urtheilend zusammenthäten, bei denen also von einem Einblick in das objective Verhältniß gar keine Rede sei, die demgemäß nur aus subjectiver Nöthigung erklärt werden könnten; das Feste, Allgemein-Giltige, Nothwendige springe gleichsam aus dem Geiste heraus in die Vorstellungen hinein. So sagt z. B. Kant an einer Stelle: „Dem Ersten, der den gleichseitigen Triangel demonstrirte, dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst *a priori* hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was

er seinem Begriffe gemäß selbst *in sie gelegt hat*."[1] Demgemäß gäbe es also Urtheile, die zugleich synthetisch und aprioristisch wären; sie sind die Basis des Kantianismus.

Derartige Urtheile nun sind und bleiben trotz aller darauf verwendeten Genialität ein Unding und somit schwebt die ganze Gedanken-Construction des großen Kritikers in der Luft.

2. Zuerst müssen wir die Stelle und das Material, welches Kant zu seiner Fiktion benützt, in Augenschein nehmen.

Beobachtung unseres Denkens zeigt uns, daß unsere Urtheile, wie wir dieselben zu Sätzen formuliren, zweifacher Art sind: *Verstandesurtheile* und *Erfahrungsurtheile* (d. h. *bloße* Erfahrungsurtheile, also *nur* auf Erfahrung beruhend, während auch die Verstandesurtheile die Erfahrung als Bedingung zur Entwicklung unserer Begriffe voraussetzen). Kant nennt sie auch wohl Erläuterungsurtheile und Erweiterungsurtheile. Wenn ich sage: der Kreis ist rund, so ist das ein Verstandesurtheil, weil die Aussage des Prädicates als im Subject begründet erscheint. Wenn ich aber sage: der Kreis ist blau, so ist das ein Erfahrungsurtheil, weil keine Verstandesthätigkeit im Begriffe des Kreises einen Grund entdecken könnte, warum ich aussagen dürfte, daß er blau ist.

Die Verstandesurtheile tragen den Charakter absoluter Allgemeinheit und zwingender Nothwendigkeit; die Erfahrungsurtheile hingegen sprechen an und für sich nur einen einzelnen Sachverhalt aus, der auch anders sein könnte; man vergleiche nur die beiden Urtheile: der Kreis ist rund, der Kreis ist blau. Wir sagen *an und für sich*, — denn in Folge wiederholter Erfahrung und fortdauernder Beobachtung kann auch ein Erfahrungsurtheil mit Hilfe geregelter Induction einen gewissen Charakter relativer oder absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit annehmen. So entstehen die Erfahrungsgrundsätze, welche Naturgesetze ausdrücken, wie z. B.: alle Körper ziehen einander an. Dieselben werden auf dem Erfahrungswege gefunden und haben insofern allgemeine Giltigkeit, als uns ein Verstandesurtheil (das Princip vom hinreichenden Grunde) zwingt, für die stets beobachtete Wiederkehr eines Phänomens einen Grund in der Natur des Dinges vorauszusetzen, der das Phänomen unter gewissen Verhältnissen immer hervortreten läßt. Dabei bleibt bestehen, daß die Erfahrungsurtheile *an und für sich* auf nothwendige Allgemeingiltigkeit niemals Anspruch erheben.

[1] Kritik der reinen Vernunft (Rosenkranz'sche Ausgabe) S. 667.

Die Verstandesurtheile sind analytisch, weil wir durch einfache Auflösung des Subjectes (Kreis) den Grund finden, warum diesem Subjecte dieses Prädicat (rund) beizulegen ist; oder, was das Nämliche besagen will, weil wir durch bloße Analyse des Subjectes und Prädicates uns über die Richtigkeit unseres Urtheiles Rechenschaft geben können. Die Erfahrungsurtheile hingegen sind synthetisch, weil in ihnen das Prädicat zum Subject etwas hinzufügt, wozu der Grund weder im Begriff des Subjectes noch in dem des Prädicates liegt, ein Act, dessen Berechtigung nur in der thatsächlichen Erfahrung (Anschauung) liegen kann [1].

Die Verstandesurtheile heißen *a priori*, insofern sie das Object aus seinem Grunde erkennen lassen; der Grund geht ja dem Begründeten vorher. Der Grund aber ist hier der Begriff. Etwas a priori erkennen heißt also, etwas aus seinem bloßen Begriff erkennen. Was a priori erkannt wird, dessen Erkenntnißgrund ist nicht die Erfahrung, sondern der bloße Begriff. Sehr oft, und namentlich im Kant'schen Denken, wird diese eigentliche Bedeutung des a priori außer Acht gelassen; a priori soll Alles sein, was seinem Ursprunge und Erkenntnißgrunde nach unabhängig von der Erfahrung ist. Die Verstandesurtheile heißen dann a priori, insofern sie eine Giltigkeit bekunden, welche sich nicht bloß auf das factische Zusammensein des im Prädicat und Subject Enthaltenen gründet, sondern auch unabhängig von aller Erfahrung besteht. Ich urtheile a priori: der Kreis ist rund, insofern ich mich gezwungen sehe, so zu urtheilen, wenn auch diese oder jene Erfahrung nicht bestände [2].

3. Bis auf Kant hat man allgemein dafür gehalten, daß alle bloßen Erfahrungs- oder synthetischen Urtheile sich als Urtheile *a posteriori* darstellten, d. h. daß man sich niemals genöthigt fühlen könne, von einem Subject ein seinem Begriffe fremdes Prädicat auszusagen, ohne sich dafür auf irgend eine gehabte Anschauung zu stützen (der Kreis ist grün). Denn man glaubte, allen Urtheilen liege irgend ein Einblick zu Grunde, sei

---

[1] Synthetisch will nicht sagen, es werde überhaupt ein Prädicat mit einem Subject verbunden, wie Gideon Spicker in einem Augenblick der Zerstreuung behauptet (Kant, Hume, Berkeley, S. 19). Wenn dem so wäre, dann könnte man allerdings synthetische Urtheile nur den weißen Schimmeln zur Seite stellen.

[2] Kant bemerkt richtig: „Alle analytischen Urtheile sind ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht" (Prolegomena S. 17). Der Philosoph Spicker bemerkt hierzu: „Ich gestehe, daß ich diesen Satz entweder nicht verstehe, oder daß er einen Widerspruch in sich enthalten muß" (a. a. O. S. 18). Ersteres ist offenbar der Fall.

es nun in den Begriff des Subjectes und Prädicats, sei es, daß derselbe in irgend einer Erfahrung liege.

Nun bringt Kant in geräuschvoller Weise synthetische Urtheile auf den Markt der Wissenschaft, welche zugleich aprioriſch sein sollen. Von den synthetischen Urtheilen sagt er, „daß sie nicht anders möglich sind als unter der Bedingung einer dem Begriffe des Subjectes untergelegten Anschauung“ [1], d. h. daß in denselben zu den Begriffen von Subject und Prädicat noch eine Anschauung hinzukommen müsse. Synthetische Urtheile existirten überhaupt nur auf Grund irgend einer Anschauung, die zu der Begriffsanalyse hinzukomme. Für jene synthetischen Urtheile, welche Erfahrungsurtheile wären, trete eine empirische, für jene, welche Urtheile a priori wären, trete eine Anschauung *a priori* hinzu als deren Verknüpfungsgrund.

A priori oder ursprünglich ist nach Kant alles das, was seinem Ursprunge und seinem Erkenntnißgrunde nach unabhängig von der Erfahrung ist und eingesehen werden kann. Aprioriſch im Kant'schen Sinne ist die Erkenntniß, deren Grund anderswo liegen muß, als in der empirischen Anschauung.

Wenn es also synthetische Urtheile geben soll, welche a priori (ursprünglich) sind, so muß es eine Anschauung a priori geben, in welcher die ursprüngliche Synthese des Bewußtseins sich vollzieht. In einem Briefe an C. L. Reinhold äußert sich Kant: „Alle synthetischen Urtheile des theoretischen Erkenntnisses sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich. Ist das synthetische Urtheil ein Erfahrungsurtheil, so muß empirische Anschauung, ist es aber ein Urtheil a priori, so muß ihm reine Anschauung zum Grunde gelegt werden. Diese letztere muß allen synthetischen Urtheilen a priori zum Grunde gelegt werden. Da es nun unmöglich ist, reine Anschauung zu haben, wenn sie nicht bloß in der Form des Subjects und seiner Vorstellungsreceptivität, der Fähigkeit, von Gegenständen afficirt zu werden, besteht, so kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze a priori schon an sich hinreichend sein, zu beweisen, daß sie nur auf Gegenstände der Sinne und nicht weiter als auf Erscheinungen gehen können, ohne daß wir noch wissen dürfen, daß Raum und Zeit jene Formen der Sinnlichkeit, und die Begriffe a priori, denen wir diese Anschauungen unterlegen, um synthetische Sätze a priori zu haben, Kategorien sind.“ [2]

[1] Sämmtliche Werke I. S. 470.

[2] Sämmtliche Werke XI. S. 98.

Gibt es nun wirklich synthetische Urtheile, die a priori sind? Diese Frage, die quaestio facti, ist vorläufig die wichtigste und im Grunde die endgiltig entscheidende. Wir wissen, daß Kant deren aufgespürt haben will.

Sehen wir uns den kostbaren Fund des berühmten Denkers einmal näher an. Derselbe ist um so interessanter, als Kant sich durch denselben berechtigt glaubt, die obersten Grundsätze aller Naturwissenschaft und die letzten Grundlagen der Mathematik als auf aprioriſcher Syntheſe beruhend auszugeben.

Als unzweifelhaft synthetische Urtheile a priori führt Kant an aus der Arithmetik: $7 + 5 = 12$; aus der Geometrie: die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten; aus der Physik: jede Naturveränderung hat ihre Ursachen, oder: bei allen körperlichen Veränderungen bleibt die Masse der Materie die nämliche, oder: die Mittheilung der Bewegung hat eine entsprechende Reaction; aus der Metaphysik: alle Existentialsätze, wie: es existirt eine unsterbliche Seele; diese Urtheile sollen synthetisch sein, weil ich zum Begriff des Subjects Etwas, hier nämlich die Existenz, hinzufüge.

Es bedarf nun wahrlich nicht vieler Worte, um zu zeigen, daß diese sämmtlichen Urtheile — mit Ausnahme der aus der Metaphysik herangezogenen Existentialsätze, welche aposterioristisch sind, weil man, um das Dasein zu erschließen, sich stets auf Erfahrungsthatsachen stützen muß — daß also alle jene Urtheile allerdings aprioristisch sind, aber durchaus nicht synthetisch. Müßten wir auch Kant zugeben, daß wir aus der Analyse von $5 + 7$ nicht die Vorstellung 12 gewännen, so zeigt doch unbestreitbar die Analyse von $5 + 7$, warum $5 + 7 = 12$ ist. Wenn auch im Begriffe einer geraden Linie nicht formell der Begriff des kürzesten Weges enthalten ist, so muß doch bei der von dem angegebenen Urtheile vorausgesetzten Vergleichung verschiedener Linien aus dem Begriff der geraden und aller krummen Linien der Ueberschuß der letzteren über die ersteren begriffen worden sein. Das Nämliche gilt von den aus der Physik hergenommenen Sätzen. Ist in ihnen auch das Prädicat, so wie es ausgedrückt wird, formell im Subject nicht enthalten, so findet man doch den Grund für diese Urtheile formell in der Analyse von Veränderung und Bewegung. Wenn Kant der Meinung ist, es gehöre zu einem analytischen Urtheile, daß das Prädicat gleichsam fertig im Subject enthalten sei und nur herausgenommen werden dürfe, so irrt er; eine solche Verengung des Begriffes ist ganz will-

kürlich[1]. Worauf es bei einem analytischen Urtheile ankommt, ist, daß ich durch die bloße Betrachtung der Begriffe die Einsicht erhalte von dem wirklichen Bestehen der Beziehung, die im Urtheile ausgesagt wird. Das hat auch die Kant'sche Wissenschaft einsehen und eingestehen müssen; daher wendet sie die unglaublichste Sophistikation an, um die fraglichen Urtheile aus „Anschauung" herzuleiten. Kant hatte, wie wir so eben vernommen, alle jene Urtheile für synthetische erklärt, in welchen zum Begriffe noch eine Anschauung hinzukommen müsse. Auf diese höchst zweideutige Erklärung steift man sich. Nun ist es aber unwahr, daß alle jene Urtheile schon synthetisch wären, in denen (wie z. B. in dem Satze: der Kreis ist rund) eine Anschauung als das Material spendende Element vorhanden ist. Damit ein Urtheil ein synthetisches sei, muß die Anschauung einen außerhalb des Begriffes liegenden Verknüpfungsgrund zwischen Prädicat und Subject an die Hand geben (wie z. B. in dem Satze: der Kreis ist grün). Liegt hingegen der Verknüpfungsgrund innerhalb des durch die Anschauung gebotenen Begriffes, so bleibt das Urtheil trotz aller Anschauung ein analytisches.

Lassen wir nur noch kurz einen der neuesten Vertheidiger der Kant'schen Urtheile, den Professor A. Riehl, zu Wort kommen. Er sagt: „Die Gleichungen der Mathematik setzen nicht Größen einander gleich, wie logische Gleichungen Begriffe, sondern Größenoperationen — Gesetze, nach denen gleiche Größen erzeugt werden können; also sind sie synthetische und nicht analytische Identitätsurtheile ... jedes Glied einer Gleichung enthält die Aufgabe, Begriffe nach einem in der Anschauung darstellbaren Verfahren zu verknüpfen."[2] Hierauf ist zu erwiedern: Kein vernünftiger Mensch zweifelt daran, daß wenn ich sage, $7 + 5 = 12$, ich wirklich Größen einander gleich setze und nicht bloß ein Verfahren

---

[1] Kant hat den zu engen Begriff eines analytischen Urtheils bei Hume vorgefunden. Hume unterschied die nothwendigen Urtheile in identische und analytische; in ersteren wird die nämliche Vorstellung als Subject und Prädicat gesetzt $A = A$; in letzteren wird das Subject durch das Prädicat in seine Theile aufgelöst, zergliedert. Bei Hume finden wir ebenfalls schon die Ansicht, daß alle Urtheile, welche meine Vorstellung erweiterten, synthetisch seien. Hierbei ist übersehen, daß mit dem Begriff eines Subjectes Vieles gegeben sein kann, was ich bei der Vorstellung des Subjectes noch nicht bemerkte. Erkenne ich das nun später, so wird meine Vorstellung „erweitert", obgleich das Urtheil ein analytisches und kein synthetisches ist.

[2] Der philosophische Kriticismus I. S. 336.

angeben will, Identität zwischen Größen herzustellen. Geht auch jene Gleichstellung nicht ab ohne Anschauungen — wie es ja bei dem Charakter der Mathematik nicht anders sein kann — so hat sie doch ihren Grund in der Analyse der Begriffe. In Bezug auf den beigebrachten geometrischen Satz bemerkt Riehl: „Wir können Linien nicht vergleichen, ohne sie zu ziehen, also nur auf Grund von Anschauung, nicht auf Grund eines Begriffes; der Satz ist mithin ohne Zweifel synthetisch gebildet" (l. c. S. 334). Dagegen bemerken wir: die Anschauung liefert allerdings das Material zu den geometrischen Urtheilen, und insofern darf man sagen, daß sie auf Grund von Anschauung zu Stande kommen; der formelle Grund des Urtheiles liegt aber in dem durch die Anschauung dargebotenen Begriff. Vom Grundsatz der Causalität behauptet Riehl, er sei die Annahme, daß die Abfolge der Erscheinungen in der Zeit nothwendig bestimmt sei, und somit beruhe die in diesem Satze ausgedrückte „Synthese" auf der Anschauung der Zeit (l. c. S. 333). Allein wir erwiedern, daß auf ein so unwissenschaftliches Versteckenspielen eben nichts weiter zu erwiedern ist. Genug also: Aprioristisch-synthetische Urtheile gibt es nicht.

Wir können nicht umhin, noch kurz eine sozusagen äußere Stütze in's Auge zu fassen, die Kant zu Gunsten der beregten Urtheile anbringt. Er stellt die Behauptung auf, es gebe nur insofern eine wahre Erkenntniß, als es aprioriſche Urtheile gebe, die zugleich synthetisch seien. Denn, so argumentirt der Königsberger Denker, jede Erkenntniß muß mein Wissen erweitern; erweitert aber wird mein Wissen nur durch synthetische Urtheile, denn nur durch synthetische Urtheile wird zur Erkenntniß des Subjectes etwas Neues hinzugefügt, während die analytischen Urtheile nur aufhellen. Diese ganze Beweisführung des großen Meisters ist aber hinfällig. Nimmt man das Wort „erweitern" im Sinne von „irgendwie vervollkommnen", so mag die Aufstellung, daß wahre Erkenntniß erweiternd sein müsse, hingehen. Beschränkt man aber den Begriff „erweitern" auf addiren, so daß nur jene Erkenntniß eine wahre wäre, welche zum Begriff des Subjectes etwas Neues und Fremdes addirte, so ist die Aufstellung falsch. Denn auch da ist wahre Erkenntniß, ist Fortschritt im Wissen, wo ich etwas mit dem Subject begrifflich Verbundenes erkenne, was ich früher nicht bemerkte. In diesem Falle wird mein Erkennen wirklich erweitert, obgleich der Begriff des Subjectes durch die neuen Prädicate nicht „erweitert" wird. Dieß geschieht beispielsweise beim Erlernen der mathematischen Lehrsätze. Somit

irrt Kant, wenn er behauptet, nur durch synthetische Urtheile finde wahre Erkenntniß statt. Wir läugnen nicht, daß die Erweiterung der menschlichen Kenntnisse zum großen Theil an synthetische Urtheile geknüpft ist. Das kommt eben daher, weil das menschliche Wissen von sinnlicher Wahrnehmung und sinnlicher Beobachtung beginnt und erst nach Feststellung der einzelnen Thatsachen sich zur Erkenntniß des Wesens der Dinge erhebt. Sehr viele Sätze der Wissenschaft sind synthetische Urtheile, die an und für sich a posteriori zu Stande kommen, aber durch den Hinzutritt aprioriischer Grundsätze eine Allgemeingiltigkeit erlangen.

Die synthetischen Urtheile a priori sind hiermit als eine höchst willkürliche und unwahre Fiction des genialen Denkers entlarvt, als eine Fiction, die man nur einmal gehörig anzusehen braucht, um sie in Dunst aufzulösen. Ein harmloser Irrthum! wird man vielleicht denken; aber man vergesse nicht, daß sich daran die bedeutendsten Verirrungen knüpfen. Denn das ist der Fluch nicht nur der bösen That, sondern auch der Verrückung der Wahrheit, daß sie fortzeugend stets Schlimmeres hervorbringt. Wären jene Urtheile ebenso wahr, wie sie in Wirklichkeit falsch sind, so wäre die Kant'sche Vernunftkritik gerechtfertigt, und die vielgepriesene Grundfeste der modernen deutschen Wissenschaft hätte wenigstens ein Stück solider Unterlage. Es kann nicht Wunder nehmen, daß diese Truggestalt eine Zeit lang in der „Wissenschaft" eine Rolle spielte. Denn nicht ohne Grund sagt Luther: „Wir Deutsche sind solche Gesellen; was neu ist, da fallen wir auf und hangen d'ran wie die Narren"; nur hätte er die weise Bemerkung nicht auf die Deutschen beschränken sollen. Daß es aber auch heute noch Männer gibt, die immer noch nach dem synthetischen Urtheile a priori haschen, ist ein Zeichen, wie verzweifelt es im Grunde mit der „modernen Wissenschaft" steht.

Auf dem von Kant irrthümlich eingeschlagenen Wege gelangen wir nothwendig zu seinen Erkenntnißformen, die uns das menschliche Erkennen dem Wesentlichen nach erklären sollen; mit diesen werden wir uns noch näher zu befassen haben. Vorerst müssen wir uns die dem Königsberger Denker eigenthümliche Auffassung und Behandlung des menschlichen Erkennens vergegenwärtigen.

---

3. Die Fälschung der Natur der menschlichen Erkenntniß.

1. Die ganze Kritik der reinen Vernunft kommt zu Stande unter Fälschung der menschlichen Erkenntniß. Der Beweis für diese Behauptung bildet den Inhalt dieses Abschnittes.

Bisher hatte alle Welt geglaubt, das menschliche Erkennen sei seiner Natur nach ein Einblick in die seiende und zwar unabhängig von uns seiende Wirklichkeit. In dieser unerschütterlichen Ueberzeugung aller Menschen behauptet nun Kant den Universalirrthum der Menschheit entdeckt zu haben, und als ein zweiter, viel kühnerer Kopernikus stellt er die ganze bisherige Anschauung auf den Kopf. Anstatt den menschlichen Geist von der in den Erscheinungen sich bekundenden Wirklichkeit abhängen zu lassen, läßt er umgekehrt die ganze weite Erscheinungswelt sich um den menschlichen Erkenntnißact wie um eine Sonne drehen. Die Welt, die wir zu erkennen glauben, ist nur ein Weltbild, und dieses Weltbild ist nur ein im Geiste haftendes Erzeugniß des Geistes. Ein Jeder soll mit dem Baccalaureus im Faust sagen können: „Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie schuf!" Das Erkennen ist nicht mehr eine Brücke zum Wirklichen, sondern ein innerlicher Proceß, eine Construction, eine rein subjective Nöthigung ohne Einblick in die Wahrheit. Wie Kopernikus die herkömmliche Theorie der Himmelsbewegungen umkehrte, so behauptet Kant, nicht in der äußeren Wirklichkeit befände sich das feste Centrum, sondern in meinem Erkenntnißvermögen, welches nur eines Anstoßes bedürfe, um mit einer gewissen subjectiven Nothwendigkeit (die wir fälschlich für eine Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens, für einen Einblick in die Wirklichkeit hielten) das Panorama der Objecte aus sich herauszustrahlen.

Die Zusammenstellung mit Kopernikus hat dem kritischen Philosophen einen gewaltigen Nimbus verschafft. Wenn aber jedes „Auf den Kopf stellen" gegebener Dinge und bisheriger Anschauungsweisen, unter Hinweis auf die von Kopernikus vollbrachte, als eine große Geistesthat gepriesen werden darf, so gehören auch jene Schildbürger in das Verzeichniß großer Männer, welche die Kirschbäume mit der Baumkrone in die Erde pflanzten,

um die Kirschen bequemer pflücken zu können. Vor Allem sollte man doch zusehen, welcher Art die von Kant vollzogene Umkehrung ist.

2. Die Verzichtleistung auf den eigentlichen Charakter der menschlichen Erkenntniß als einer Auffassung des Objectiven, und die Darstellung derselben als einer rein subjectiven und productiven Thätigkeit ist der Kern des Kantianismus. Deßhalb müssen wir unsere Leser einladen, uns bei einer etwas tieferen Prüfung dieses Punktes zu begleiten.

Wir werden uns bequemer zurecht finden, wenn wir uns an den Unterschied erinnern, welchen die herkömmliche Philosophie zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen feststellte. Sowohl für Gott wie auch für den Menschen bildet das äußere Ding den Terminus, d. h. das Ziel, auf welches die erkennende Thätigkeit gerichtet ist und welches durch dieselbe ergriffen wird. Gott hat nun den Dingen ihr Sein und ihre Erkennbarkeit gegeben. Er ist ja ihr Schöpfer, der sie in's Dasein rief, und wir legen uns in unsern Gedanken jenen Vorgang des Schaffens so auseinander, daß Gott zuerst eine Idee hatte, nach welcher er schuf. Deßhalb unterliegt das göttliche Erkennen in keiner Hinsicht einem wirklichen Einfluß der Dinge; dem Schöpfer vermitteln die Dinge nicht erst die Erkenntniß, da er ja in seinem Wesen Alles besitzt, wodurch die Dinge erkennbar sind.

Anders verhält sich die Sache beim Menschen. Er ist nicht der Grund der Dinge, hat nicht die Ideen hergegeben, nach welchen die Dinge geworden sind. Deßhalb befindet er sich bei seinem Erkennen in einer wirklichen Abhängigkeit von denselben; sie müssen auf ihn einwirken, um sein Erkennen zu bestimmen. Für Gott besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung der Dinge mit seiner Erkenntniß; für den Menschen hingegen in der Uebereinstimmung seiner Erkenntniß mit den Dingen.

Dieß vorausgesetzt, müssen wir nun die Analogie beachten, welche zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Erkennen stattfindet. Sie besteht darin, daß der Mensch, bevor jene Beziehung eintritt, die man Erkennen und Erkanntwerden nennt, ebenfalls eine producirende Thätigkeit ausübt. Wie nämlich Gott die äußern Dinge, die er erkennt, hervorgebracht hat, so bringt der Mensch — nicht die äußern Objecte, die er erkennt, wohl aber — eine gewisse Verinnerlichung des Objectes, d. h. ein inneres Bild, eine innere Erscheinung hervor, durch welche er das äußere Object erkennt. Denn das menschliche Erkennen ist mehr als eine Wirkung der Dinge, es ist auch ein Abbild derselben; es ist die Verwirklichung eines innern Zustandes, durch welche das erkennende Princip sich

mit dem Dinge in Uebereinstimmung setzt. „Den auf uns wirkenden Ursachen entsprechen" — nach der treffenden Bemerkung Lotze's, die man freilich eher aus dem Munde eines mittelalterlichen Scholastikers zu vernehmen meint — „in unserem Innern bestimmte Bilder, die wir erzeugen, dem Wechsel jener Ursachen eine Veränderung dieser unserer innern Zustände." [1] Wenn man das Product dieser Thätigkeit in der Philosophie als inneres Object bezeichnet, so will man damit nicht sagen, daß der erkennende Geist gleichsam auf die innere Wand seines Gemaches ein Bild hinmale, auf welches sein Erkennen gerichtet sei, — denn thatsächlich ist das Erkennen direct auf die äußern Objecte gerichtet; — man will damit nur sagen, daß durch die Thätigkeit des Erkennenden ein inneres Element hervorgebracht wird, welches das Erkennen des äußern Objects vermittelt, eine Form unserer Auffassung, welche selbst direct in sich nicht erkannt wird, sondern zum Erkennen des Dinges verhilft [2].

Wie also der Mensch darin sich als wesentlich von Gott abhängig erweist, daß er das, was er erkennt (das äußere Object), vorfindet und demselben untergeordnet ist, so zeigt er sich darin als Gott ähnlich, daß er das innere Element, durch welches er erkennt, hervorbringt.

3. Das ist die Wahrheit, an welcher der große Kritiker sein Fäl-

---

[1] Mikrokosmus III. S. 232.

[2] Lotze, wie überhaupt die realistisch gesinnten Kantianer, gibt nicht zu, daß das „innere Object" uns zur Erkenntniß der Dinge verhelfe. „Die Vorstellung bildet nicht die Ursache ab," sagt er, „deren Erzeugniß sie ist, und selbst die Beziehungen, die wir zwischen diesen unbekannt bleibenden Elementen zu erkennen glauben, sind zunächst nicht die Verhältnisse selbst, die zwischen ihnen an sich obwalten, sondern unsere Formen ihrer Auffassung" (Mikrokosmus III. S. 232). Er behauptet, es liege in der Natur jedes Erkennnes, daß wir „die Dinge nie sehen, wie sie an sich sind, wenn sie Niemand sieht, sondern nur so, wie sie aussehen, wenn sie gesehen werden". So geistreich diese Bemerkung auf den ersten Blick zu sein scheint, so ist sie doch falsch. Denn 1. ein bestimmtes „Aussehen" begreift eine gewisse Wirksamkeit und somit ein gewisses Sein der Dinge in sich. Indem wir also die Dinge sehen, wie sie aussehen, sehen wir auch einigermaßen die Dinge, wie sie an sich sind, wenn sie Niemand sieht. Wenn wir den Mond am Himmel sehen, so sehen wir nicht das Aussehen des Mondes, sondern den Mond, wie er aussieht; 2. ist es unrichtig, zu behaupten, es liege in der Natur einer jeden Erkenntniß, rein relativ zu sein. Unser Verstand hat ein absolutes Erkennen, d. h. er erfaßt den Gegenstand zwar nicht in absolut vollkommener Weise, aber doch so, wie er in sich ist, weil unser Verstand eben das Sein erfaßt. Allerdings findet sich bei jedem menschlichen Erkennen neben dem Einfluß von Seiten des Gegenstandes auch eine subjective Wirksamkeit (eine Art von Urtheil und Schlußfolgerung), aber diese läßt uns das erkennen, was ist.

schungswerk vollbracht hat. In zweifacher Hinsicht hat er der Wahrheit Gewalt angethan: 1. indem er die eigentliche Mitwirkung eines äußern Objectes zum Zustandekommen der menschlichen Erkenntniß läugnete, und 2. indem er behauptete, wir hätten durch unser Erkennen keine Kenntniß von *übersinnlicher*, ja nicht einmal von *sinnlicher* Wirklichkeit.

Für's Erste also läugnet Kant entschieden die Abhängigkeit des Geistes von einem äußern Object. Wenn ich z. B. den Baum draußen sehe, so ist nach gewöhnlicher Auffassung die dabei vermittelnde Vorstellung zugleich *meine* Vorstellung und die des Baumes, insofern dieselbe durch mein Wirken und das des Baumes zu Stande kommt, obgleich selbstverständlich das Wirken des Baumes und mein Wirken verschieden sind. Nicht so nach Kant. Er erklärt den Geist für das Absolute, welches Alles in sich trägt, dessen es zum vollen Erkennen bedarf. Also auch abgesehen von allen äußeren Objecten ist der Mensch zum „Denken" fähig, und das ist ihm die Hauptsache. Kant sagt: „Wenn ich alles Denken aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenstandes übrig: denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object aus." Schopenhauer hat mit mehr Recht, als er selber glaubte, behauptet, dieser Satz enthalte gleichsam alle Irrthümer Kants in nuce. Denn hier faßt Kant das menschliche Erkennen so auf, wie wir soeben das göttliche erklärt haben, als ein unabhängiges; er legt dem Menschen ein Attribut der Gottheit bei und schneidet jeder Gottunterwürfigkeit die Wurzel ab. In's Denken verlegt Kant den Schwerpunkt; die Erfahrung liefert nur eine conditio sine qua non. Wenn wir einen Vergleich anwenden wollen, so sieht Kant den menschlichen Geist als eine Art Zauberlaterne an, die durch ihre Glasbilder hindurch der Außenwelt die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge zustrahlt. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit unserer Erkenntnisse stammt nach ihm aus dieser Lichtquelle sine fundamento in re, und die Erfahrung wäre gleichsam die Hand, welche die Dinge in den Bereich nicht etwa des Erkanntwerdens, sondern der Wahrheit und Wirklichkeit hineinschöbe.

Woher nimmt Kant die Berechtigung zu dieser Auffassung? Er argumentirt etwa folgendermaßen: Das nöthigende Element in unsern Erkenntnissen, welches denselben Zuverlässigkeit und überhaupt den allgemein giltigen Charakter gibt, stammt *entweder* aus der Erfahrung *oder* aus unserem Verstand; nun kann es aber von der Erfahrung nicht

herrühren, da ja diese nur Einzelfälle bietet, die allenfalls auch anders liegen könnten, als sie wirklich liegen. Also kommt es her von unserem Verstand. Quod erat demonstrandum. Weil die Erfahrung nie etwas Allgemeines und Nothwendiges aufweisen kann, so schloß Kant, die Begriffe, durch die wir Allgemeines und Nothwendiges denken, stammten nicht aus der Erfahrung, sondern würden a priori gebildet. Um diese aprioriſche Begriffsbildung zu erklären, setzte er voraus, unser Erkenntnißvermögen besitze die höchsten Begriffe als Schablonen, als ursprüngliche Gesetze seiner Thätigkeit; während nach der gewöhnlichen Meinung aller Menschen der Erkenntnißact seine Bestimmtheit oder Form von dem Object erhält, liegt nach Kants Ansicht der bestimmende Grund, warum wir beim Erscheinen eines Dinges eine bestimmte Vorstellung haben, in den aprioriſchen Formen des Erkenntnißvermögens. Die Begriffe hält er für eine Art von Gießformen, in die der erkennende Geist den durch die Sinne gelieferten Stoff wie ein flüſſiges Gußmetall aufnehme.

Schade nur, daß der ganze herrliche Bau des berühmten Philoſophen auf einem offenbaren Trugſchluß beruht. Es ist wahr, daß die Sinneserfahrung an und für sich Einzeldinge darstellt; wenn ich z. B. ein bestimmtes Dreieck sehe, so erkenne ich, daß dieses Dreieck drei Winkel hat. Wenn ich nun factiſch erkenne, daß jedes Dreieck absolut drei Winkel haben müſſe, so ist es unwiderleglich, daß diese Erkenntniß nicht die des sinnlichen Organs ist, denn woher sollte bloße Sinneserfahrung etwas von diesem allgemeinen, nothwendigen Satze wissen? Aber was folgt daraus? Daß das menschliche Erkennen eben mehr ist als ein bloßes Sinneserkennen. Unsere Erkenntniß hebt bei der Sinneserfahrung bloß an; indem der Sinn dieſes Dreieck sieht, erschaut der Verstand das Weſen des Dreiecks und sieht, daß jedes Dreieck drei Winkel haben muß. Auch zum Fürwahrhalten solcher allgemeiner Nothwendigkeiten werden wir nur durch den Einblick bestimmt, daß die in ihnen vorhandene Beziehung zwiſchen Subject und Prädicat unabhängig von unserem Geiſte wirklich besteht. So bezeugt es uns mit zwingender Evidenz unser unmittelbares Bewußtsein, und es ist höchst komiſch, wenn Philoſophen mit ihren Talglichtlein die Sonne dieser Thatsache zu beleuchten oder vielmehr zu verdunkeln suchen. Warum ist es unmöglich, an dem Satze des Widerspruches oder dem des hinreichenden Grundes zu zweifeln, wenn nicht, weil wir einsehen, daß auch, unabhängig von unserem Geiſte zwiſchen Sein und Nichtsein, ein Widerspruch obwaltet und jedes Geschehen seinen Grund haben muß? Warum sehen wir uns gezwungen, zu urtheilen, daß das

Ganze immer größer sein muß, als seine Hälfte, daß Gleiches zu Gleichem addirt immer Gleiches geben muß, wenn nicht, weil wir einsehen, daß dem auch, abgesehen von unserem Denken und unserer ganzen Persönlichkeit, wirklich so ist? Unser Begreifen ist also ein Einblick in die übersinnliche Wirklichkeit (metaphysische Realität).

Unsere Begriffe kann man allenfalls a priori nennen, insofern sie nicht durch irgend einen Destillationsproceß aus den Sinnenbildern der Einzeldinge genommen werden. Aber muß man sie deßhalb als subjective Zuthaten gleichsam als grüne Brillengläser unseres Geistesauges ausgeben, die dem Object die Farbe der Wahrheit und Wirklichkeit verleihen? Es gibt ja noch eine dritte Möglichkeit, es ist gerade die, welche der allgemeinen Auffassungsweise der ganzen Menschheit entspricht, und welche darin besteht, daß es im Menschen ein Erkenntnißvermögen gibt, welches, über das Zufällige und Singuläre der Sinneswahrnehmung hinausschweifend, Objectiv-Reales in seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu erkennen vermag. Die Vernunft ist dieses Vermögen, welches in den Dingen das erfaßt, was der Sinn nicht erreicht: die Wesenheit. Beim Anblick eines Dreieckes — der Leser gestatte uns diese Weitschweifigkeit — sehe ich mit dieser Geisteskraft, daß es im Wesen eines Dreieckes liegt, immer drei Seiten zu haben, und zwar so, daß diese Wahrheit auch bestehen bliebe, wenn das Dreieck, welches ich zufällig sehe, nicht existirte, und wenn ich auch selber nicht existirte. Das sehe ich, so urtheile ich, genöthigt durch das Sein, und durch das Gesetz des Denkens nur insofern, als das Denken auf das Sein hingeordnet ist. Unser Denken behält also, auch abgesehen von der Wirklichkeit des Sinnlichen, bei dessen Wahrnehmung es entstand, objective Wahrheit. Die Erfahrung hat den Charakter einer nothwendigen Bedingung, die erforderlich ist, um die Vernunft zur richtigen Auffassung der Begriffe anzuleiten.

4. Für's Zweite läugnet Kant in richtiger Folge dieser ersten Fälschung, daß wir überhaupt irgend etwas außerhalb des Erkenntnißactes Gelegenes erkennen. Glauben wir ihm, so ist unser Erkennen auf ein inneres Object, auf die Erscheinung gerichtet, welche wir durch unsere Thätigkeit hervorgebracht haben, gerade so, wie das Erkennen Gottes auf Dinge gerichtet ist, die er selber hervorgebracht hat. Diese Erscheinungen nennt die Kant'sche Philosophie bisweilen objectiv real[1]. Und es

[1] „Objectiv real" nennt Kant, was allen Menschen wirklich so erscheint. Hätten z. B. alle Menschen von Natur die Gelbsucht, so wäre das gelbe Aussehen

fehlt nicht an Solchen, welche sich durch derartige verwirrende Redensarten haben anführen lassen und meinen, Kant habe doch nicht die Möglichkeit in Abrede gestellt, daß wir äußere Wirklichkeit erkennen könnten. Aber man schaue doch nur das ganze System an. Wie könnten wir denn mit dem von Kant construirten Denkapparat sachliche Objecte erreichen? Durch die Vernunft? Aber Kants Vernunft ist bloß Productionskraft von Ideen, denen in der Wirklichkeit durchaus nichts entspricht. Durch den Verstand? Aber der hat nur Begriffe, Kategorien, d. h. im Sinne Kants reine Denkfunktionen, ohne Gegenstand; der ist also ein Mühlstein, der mahlt, ohne Etwas zu mahlen. Oder geschieht es wohl durch die empirische Sinnlichkeit mit ihren Empfindungen? Aber der Beweis dafür, daß diese durch die Wirkung äußerer Gegenstände und nicht bloß durch subjective Thätigkeit affizirt sei, — dieser Beweis könnte ja nur unter Anwendung von Kategorien und Begriffen, namentlich der Kategorie „Ursache" erbracht werden. Letztere gelten nun bloß für's Denken, sie reichen wohl bis an die Empfindung hinan, aber nicht über die Empfindung hinaus; sie belassen mich stets im logischen Gebiet, führen mich nie in's reale hinein, sie vertragen keine Anwendung auf „ein Ding an sich", also auch nicht auf ein Sinnesorgan, welches ja auch ein Ding an sich ist. Kann mich vielleicht die transcendentale Sinnlichkeit mit ihren reinen Anschauungen von Zeit und Raum in die wirkliche Welt hinüberführen? Aber diese sind ja rein subjective Formen und dazu müßte ich, um auf etwas Wirkliches zu schließen, irgend eine Kategorie anwenden, mit der ich, wie bereits bemerkt, absolut nichts Reales erreichen kann.

An Kants eigentlicher Ansicht kann also kein Zweifel aufkommen. Einige Dutzendmal sagt er es uns, daß der Mensch „nur das einsieht, was die Vernunft nach ihrem Entwurfe hervorbringt" [1].

Die Ueberzeugung des ganzen Menschengeschlechtes befindet sich hierzu in diametralem Gegensatze, und diese Ueberzeugung hat zu allen Zeiten bei der echten Philosophie ihre ungeschmälerte Anerkennung gefunden. „Durch die bloße Auffassung der Begriffe," sagt P. Kleutgen, „sind wir schon im Besitze einer objectiven Wahrheit. Aus den Erscheinungen

---

aller Bäume und Pflanzen objectiv real. Dem gegenüber nennt er subjectiv, was dem Einzelnen vermöge subjectiver Zufälligkeiten so erscheint. Mir „erscheint" z. B. ein Zimmer warm, welches einem Andern, der aus einem wärmeren Raume kommt, kalt „erscheint".

[1] Kritik der reinen Vernunft III. S. 668.

erkennen wir das Sein und aus diesem durch seine Erscheinungen erkannten Sein erkennen wir das Sein, das uns nicht erscheint. Die Denkgesetze sind zugleich Gesetze des Seins der Dinge. Mögen wir auch durch das abstracte Denken des Daseins der Dinge nicht gewiß werden, so werden wir doch durch dasselbe gewiß, nicht nur, daß die so und so beschaffenen Dinge sein, andere aber nicht sein können, sondern auch in welchen Verhältnissen jene, wenn sie sind, zu einander stehen, nach welchen Gesetzen sie wirken und leben. Auch wenn es uns also zweifelhaft sein könnte, ob es einen Raum und Körper, Bewegung und Größe in der Wirklichkeit gebe, so würde es uns doch auch durch das reine Denken allein gewiß bleiben, daß alles, was die Mathematik von den Größen und die Physik von der Bewegung lehrt, sich in der Körperwelt, wenn es eine gibt, bewähren müsse" [1].

Die kritisch Kant'schen Realisten brandmarken diese herkömmliche und allgemein übliche Auffassung mit allerlei wegwerfenden Namen; so E. v. Hartmann, welcher vom „naiven Realismus" spricht, dem er seinen transcendentalen Realismus gegenüber stellt. „Naiv" soll besagen, man habe auf den Unterschied an sich seiender Dinge und im Bewußtsein seiender Anschauungen nicht reflektirt. Auf das gemeine Leben bezogen, ist die Anklage wahr, aber lächerlich, auf die vorzeitliche Philosophie bezogen, kann sie nur von solchen erhoben werden, welche diese Philosophie gar nicht kennen.

Für die Richtigkeit dieser unter Menschen allgemein verbreiteten Auffassung bürgt uns das klarste Zeugniß unseres Bewußtseins. Das Bewußtsein sagt einem Jeden nicht bloß, daß er so oder so denken muß, sondern auch weßhalb er es muß, nämlich vermöge des Einblickes, daß es sich objectiv und vor der Verstandesfunction so oder so wirklich verhält. Wir urtheilen nicht aus blinder Nothwendigkeit, sondern wir sind uns voll bewußt, zu jenen Urtheilen durch die Erkenntniß ihrer von uns unabhängigen Wahrheit genöthigt zu sein. Ich sehe, es ist so und kann nicht anders sein.

5. Nach Kant erkennen wir keine übersinnliche Wirklichkeit (metaphysische Realität). Dieß haben wir gesehen. Die Kritik geht aber noch weiter; wir erkennen nicht einmal sinnliche Wirklichkeit. Raum, Zeit, Ausdehnung, Bewegung, Aufeinanderfolge, Alles ist nur subjectiver Schein. Um wie viel mehr sind „Farben, Geschmack u. s. w. nicht Be-

[1] Philosophie der Vorzeit n. 309.

schaffenheit von Dingen, sondern bloß Veränderungen unseres Subjects"![1] „Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objectes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes von dem Subjecte, das ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird" (a. a. O. S. 38). Dem Raum spricht Kant wenigstens empirische (d. h. in der Erscheinung befindliche) Realität zu. Aber außer dem erkennenden Subject ist das Alles Nichts (ebend.). „Die Gegenstände an sich sind uns gar nicht bekannt, und was wir äußere Gegenstände nennen, sind nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit" (a. a. O. S. 40). Was wir zu erkennen wähnen, z. B. den rothen Zinnober, die grünen Fluren, die militärischen Schauspiele, den süßen Zucker, die Bewegung der Sterne, die feste Erde: das Alles ist außer mir nichts, es ist nur etwas in mir, weil es ja mein Sehen, mein Hören, mein Fühlen, mein Riechen ist. Die Welt ist nichts als meine Vorstellung, d. h. eine subjective Affection meiner Sinnesorgane. Und das soll sogar neuestens zu den unumstößlichsten Resultaten der Naturforschung gehören! Sogar Männer wie Franz Brentano haben sich dießbezüglich in einer Weise ausgesprochen, wie man es von ernsten Denkern nicht erwarten sollte[2].

Der Jenaer Professor W. Preyer malt uns die jüngsten Forschungsergebnisse, welche die Theorie Kants bestätigen sollen, mit hübschen Farben: „Einer der größten Fortschritte der Physiologie des neunzehnten Jahrhunderts besteht in der Erkenntniß, daß alle Eigenschaften der Dinge in der ganzen Welt Zustände der sie wahrnehmenden Beobachter sind, also von der Beschaffenheit der Sinne abhängen. Wenn beide Sehnerven, Hörnerven, Riechnerven durchschnitten, deßgleichen die Geschmacksnerven durchtrennt und die Endigungen sämmtlicher Tastnerven unempfindlich gemacht werden, dann wird kein Körper mehr erscheinen können. Auch dem Schlafenden, dessen Sinne ruhen, verschwindet allnächtlich die gegen-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 39.

[2] So sagt er unter Anderem: „Für die Gegenstände der Sinnesempfindung liegt der volle Beweis ihrer Falschheit vor." „Von den Gegenständen der sogenannten äußeren Wahrnehmung haben wir kein Recht zu glauben, daß sie so, wie sie uns erscheinen, auch in Wahrheit bestehen. Ja sie bestehen nachweisbar nicht außer uns." (Psychologie vom empirischen Standpunkte I. S. 11.)

ständliche Welt; sie wird jeden Morgen von dem Erwachenden auf's Neue entdeckt. Wenn sich die Sinnesempfindungen nur ein wenig verändern, verändert sich zugleich mit ihnen die Natur. Einem grünblinden Auge werden die Wälder im Frühling roth statt grün. Der Fiebernde findet die warme Luft kalt. Es gibt nichts Lautes ohne Ohren, es zu hören, keine Wärme und Kälte ohne Haut, es zu fühlen. In erster Linie kommt Alles auf die Sinneswahrnehmung an; ohne sie zerfließt die laute, bunte, warme Welt in Nichts." [1]

Wir gestehen, daß wir uns der Heiterkeit nicht erwehren konnten, als wir den Preyer'schen Dithyrambus lasen, der durchaus nicht vereinzelt in der modernen Wissenschaft erklingt. Die so gerühmte „Errungenschaft" findet sich übrigens, wie bekannt, schon vollständig bei Locke. Ob diese Gelehrten im Ernste glauben, der Sternhimmel höre auf zu existiren, wenn einmal alle existirenden Sehnerven durchschnitten würden? Wir zweifeln sehr. Preyers Aufsatz, den wir soeben citirten, macht darum einen so höchst ergötzlichen Eindruck, weil sein Inhalt (welcher, um uns die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung aufzuweisen, überall äußere Bedingungen äußerer Objecte anführt) den Kant'schen Subjectivismus und damit auch seinen eigenen Verfasser in der stärksten Weise Lügen straft. Der gelehrte Herr muß sich selber die Worte im Munde verdrehen, um seinen Aufsatz für eine Bestätigung der Kant'schen Philosophie auszuposaunen. Das ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Komödie.

Dazu bedurfte es wahrhaftig nicht der großen Errungenschaften des neunzehnten Jahrhunderts, um uns zu sagen, daß wir mit Farben, Tönen u. s. w. Beziehungen der Dinge zu unseren Organen und die Affectionen letzterer ausdrücken. Aber das weiß auch, trotz aller jener „Errungenschaften", jeder wohl unterrichtete Secundaner, daß wir mit den Namen für Farben, Töne und dergleichen auch die bleibenden Eigenschaften der Dinge bezeichnen, welche jene Sinnesaffectionen begründen und in der Außenwelt ganz unabhängig von unserem Wahrnehmen existiren. Sage ich z. B.: der Zinnober ist roth, so bezeichne ich mit dem Prädicat nicht eine Nervenaffection, sondern die derselben zu Grunde liegende Beeigenschaftung des Dinges, vermöge der es mir roth erscheint. Und die fortgeschrittenste Naturwissenschaft weiß ganz genau, worin die sachliche Beschaffenheit besteht, nämlich in einer solchen molecularen Schichtung, daß nur Aetherwellen von etwa 0,0007 mm Wellenlänge reflectirt

[1] Deutsche Rundschau, Januar 1876, S. 101—102.

werden. Wenn Geruchs- und Geschmacksbezeichnungen auch einen mehr subjectiven Charakter haben, so zweifelt doch kein Verständiger daran, daß es äußere Beeigenschaftungen der Dinge sind, welche laugenhaftem, bitterem, metallischem, salzigem Geschmack und brenzlichem, moderigem, würzigem Geruch zu Grunde liegen. Und mag Schopenhauer genau im Sinne Kants noch so zuversichtlich ausrufen: „Sieh doch das große, massive, schwere Zeughaus an: — ich sage dir: diese harte, lastende, weitläufige Masse existirt doch nur im weichen Brei der Gehirne, nur dort hat sie ihr Dasein und ist außer demselben gar nicht zu finden; dieß mußt du zu allererst begreifen“ [1], er wird damit bei keinem vernünftigen Menschen etwas erreichen, als höchstens den Zweifel, ob er bei Sinnen sei. Auch die Naturwissenschaft unterscheidet auf das Entschiedenste zwischen den subjectiven Erscheinungen und den äußeren Dingen; sie will letztere erkennen können. „Hätten die Dinge kein von dem Erkennenden unabhängiges Sein, dann müßten,“ wie v. Hartmann bemerkt, „die gesetzmäßigen causalen Processe, welche die Naturwissenschaft lehrt, als gesetzmäßige Processe zwischen abstracten Begriffscombinationen verstanden werden, was doch eine Zumuthung ist, die man sich nur klar zu machen braucht, um sie lächerlich zu finden. Nach dem Idealismus lehrt uns die Naturwissenschaft nicht etwa, daß das Ding an sich des Atoms A das Ding an sich des Atoms B im quadratischen Verhältniß der Entfernung anziehe, sondern sie lehrt uns nur, daß mein Begriff des Atoms A meinen Begriff des Atoms B in besagtem Verhältniß anziehe. Die Naturforscher sind zu naive Denker, um solche Verhöhnung ihrer Wissenschaft von Seiten einer verbohrten idealistischen Philosophie auch nur für möglich zu halten, und verstehen deßhalb gar nicht, was die betreffenden Philosophen mit ihren idealistischen Auseinandersetzungen eigentlich sagen wollen.“ [2]

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. Die menschliche Erkenntniß ist thatsächlich eine solche, daß sie nicht ausschließlich durch unsere subjective Thätigkeit, sondern unter bestimmender Mitwirkung der äußern Wirklichkeit zu Stande kommt. Sie ist ferner thatsächlich auf Wirkliches, außer uns Befindliches gerichtet, und zwar sowohl auf metaphysische als auch (wie die modernen Naturwissenschaften bestätigen) auf physische Wirklichkeit. Diese drei Thatsachen fälscht Kant, wie wir gesehen haben.

[1] Im handschriftlichen Nachlaß S. 330.

[2] Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 93 u. 94.

4. Kants architektonische Willkür.

1. Unter den vielen Vorzügen, welche Kants Jünger an ihrem Meister bewundern, nimmt sein architektonisches Talent nicht die letzte Stelle ein. Hätte sich der große Denker nur darin gefallen, „diese logische Baukunst im Systematisiren seiner Untersuchungen bis auf's Pünktchen zu treiben", wie Kuno Fischer es von ihm rühmt, so hätten wir diesen Pedantismus als eine Geschmackssache hingehen lassen können. Aber Kant construirt auch da, wo er entdecken, wenigstens beobachten sollte.

Jeder Philosoph muß vor Allem eingedenk bleiben, daß er als Philosoph kein Dichter und auch kein Architekt ist, da ja die Aufgabe der Wissenschaft nicht darin besteht, sich die Thatsachen nach Belieben zurechtzulegen und aufzubauen, sondern sie zu nehmen und zu erklären, wie sie sind.

Und Kant? Er beansprucht schrankenlose Willkür; er entdeckt nicht, er producirt, ändert, stutzt die Thatsachen, um sie dann nach Belieben erklären zu können. Das Haus, dessen Einrichtung er uns auseinander setzen sollte, reißt er ein, um mit dem Material eine Theorie der Erkenntniß hinzuphantasiren, die wohl dem menschlichen Hochmuthe schmeichelt, sich aber mit der Wirklichkeit in keinem Punkte deckt.

Wir wollen hier einige der folgenreichsten Verstöße des philosophischen Architekten hervorheben. Er reißt die menschliche Erkenntniß entzwei in formlosen Inhalt (die Materie der Empfindung) und inhaltlose Formen, ferner in die zwei Erkenntnißstämme des Empfindens und des Denkens, und läßt alsdann die Erkenntniß (das Urtheil) in einer bloßen Verknüpfung von Vorstellungen bestehen. Doch sehen wir uns die Thatsachen genauer an, welche Kant in so unerhörter Weise mißhandelt.

2. Thatsache ist erstens, daß wir durch unsere Sinne nicht bloß empfinden, d. h. durch irgend einen unbestimmten Anstoß in eine innere Thätigkeit gerathen, sondern daß wir Objectives empfinden, und zwar daß wir nicht etwa unsere durch Vibration des Aethers oder der Luft afficirten Organe empfinden, sondern ein außer uns liegendes Etwas,

welches durch jene Processe für uns in die Erscheinung tritt. Beachten wir z. B. die Gehörsempfindung. Das Hören schließt zweifelsohne ein Afficirtsein des Ohrs ein; die schöne und bedeutungsvolle Welt der Gehörsempfindung würde aufhören, wenn alle akustischen Nervenmassen zu existiren aufhörten; denn Sang, Klang, Lärm, Stille besagen wesentlich eine Rücksicht auf afficirte Organe. Und doch hören wir, wenn wir eine herrliche Musik oder eine geistvolle Rede hören, etwas, was draußen, außer unserem Höract, in der uns umgebenden Außenwelt existirt. Den Beweis dafür liefert die exacte Naturforschung, indem sie uns die schwingende Bewegung der schallerzeugenden Körper und der schallleitenden Lufttheilchen, durch deren Vermittlung die Gehörsempfindung zu Stande kommt, mit aller Bestimmtheit nachweist. Das objective Etwas gehört so wesentlich zum Erkenntnißact, daß ohne dasselbe gar kein Erkenntnißact denkbar ist. Wohl gibt es eine Erkenntnißfähigkeit ohne Object, aber keinen Erkenntnißact.

Hier besteht nun die aufzuhellende Dunkelheit darin, daß es auf den ersten Blick nicht einleuchtet, wie es möglich ist, daß wir Objectives auffassen. Viele Schriftsteller reden hier von der Erklärungsbedürftigkeit des Objectivirens. Diese Redeweise ist unrichtig; denn Objecte auffassen und Objectiviren ist zweierlei. Mit Objectiviren bezeichnet man die Reaction oder vielmehr Projection nach außen, welche bei dem Erkennen eines äußern Gegenstandes stattfindet. Beim Objectiviren müssen die Nerven der äußern Sinne mitwirken. Wer sich gesunden Sinnes unter gewöhnlichen Verhältnissen ein bloßes Phantasiebild macht, der versetzt Nichts durch die Nerven der äußern Sinne hindurch in die Außenwelt; es findet keine „Objectivation" statt. Wohl aber geschieht dieses im Traum oder bei Hallucinanten. Von der bloßen Objectivation steht es fest, daß dieselbe eine rein subjective Thätigkeit ist, etwa in der Weise, wie Kant sich alle Erkenntnißthätigkeit denkt. Es gibt anormale Zustände der verschiedensten Art, in welchen der Mensch seine Objectivationen von objectiven Erkenntnissen nicht zu unterscheiden vermag, und sie wohl gar aus krankhafter Behinderung der Besonnenheit verwechselt. Wer aber behaupten wollte, daß das Erkennen objectiver Wirklichkeit nichts anderes sei, als die wahnwitzige Objectivation eines Hallucinanten, der würde ohne Zweifel einem Irrenarzte in Pflege zu geben sein.

Halten wir also daran fest, daß das zu erklärende Erkennen, wie es thatsächlich vorliegt, ein Erkennen von Objecten ist.

Was thut Kant? Er zerhaut den gordischen Knoten, läugnet, was

er nicht erklären kann. Den objectiv-realen Inhalt aller Erkenntniß läßt er eine formlose Materie sein, die er für sich betrachtet oder vielmehr unter dem mysteriösen Namen der „Dinge an sich" verschleiert, und dieser formlosen Materie stellt er die inhaltlosen Erkenntnißacte gegenüber.

„Es ist nicht zu mißbilligen," sagt P. Kleutgen,[1] „daß man untersuche, auf welche Weise der denkende Geist von der Wirklichkeit und Beschaffenheit der sinnlichen Welt gewiß werde, und welche zuverlässige Anfänge eines höhern Erkennens er habe: aber wenn man glaubte, diese Fragen nicht befriedigend lösen zu können, so durfte man deßhalb nicht auf die Erkenntniß der Wahrheit durch das vernünftige Denken verzichten. Man mußte sich befriedigen, gezeigt zu haben, daß es noch eine Lücke in der Theorie des menschlichen Erkennens gebe; aber darum in der Philosophie nicht so verfahren, als wenn jene Gewißheit, die man nicht glaubte beweisen zu können, auch wirklich nicht vorhanden wäre. Es kann ja doch nicht ernstlich gefragt werden, ob wir des Daseins der Dinge um uns her (also der transcendenten) gewiß, und berechtigt seien, was wir über sie nothwendig denken, für wahr zu halten, sondern nur, ob wir nachweisen können, woher diese Gewißheit entspringe. Gelingt dieses nicht, so sollen wir deßhalb weder die Thatsache solcher Gewißheit in Zweifel stellen, noch eine Philosophie suchen, die derselben entbehren könne, sondern vielmehr eingestehen, daß unser Wissen Stückwerk ist, und uns eher den Vorwurf des Dogmatismus gefallen, als in die Irrwege der Skepsis, oder zu den seltsamen Erfindungen, durch welche die neue Philosophie Alles in Verwirrung gebracht hat, verleiten lassen. Hat also die kritische Schule den Vorzug, bis zu Fragen und Zweifeln vorgedrungen zu sein, deren befriedigende Lösung die Anfänge der philosophischen Erkenntniß wissenschaftlich begründen würde; so hat sie doch diese ihre Aufgabe nicht nur nicht gelöst, sondern zum größten Nachtheil der Wissenschaft gänzlich mißverstanden, und darin steht sie selbst dem Nominalismus der Scholastik nach."

3. Thatsache ist zweitens, daß es ebensowenig eine formlose „Materie der Erscheinung", als inhaltlose Erkenntnisse gibt. Thatsächlich tritt die „Materie" in der Erkenntniß sofort in gewissen Verhältnissen geordnet auf und braucht diese Verhältnisse nicht erst von Formen, die in unserem Geiste a priori bereit liegen, zu erhalten. So viele Menschen jemals gedacht haben, werden es uns bestätigen, daß die Sinnes-

[1] Philosophie der Vorzeit n. 338.

erfahrung gewisse Bestimmtheiten — Formen, wenn man es so nennen will, — darunter auch Räumliches und Zeitliches als etwas den Sinnesobjecten Anhaftendes, beziehungsweise sogar zu Grunde Liegendes erschaut, und zwar so, daß sie sich dem physischen Zwange nicht entwinden kann, die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Außenwelt ebenso beizulegen, wie die Farbe und die den Geschmack, Geruch 2c. verursachenden Eigenthümlichkeiten. In der Sinnesvorstellung können wir also ein Doppeltes unterscheiden: erstens die Fähigkeit, räumliche, zeitliche und anderweitige Verhältnisse der Körperwelt aufzufassen — specifische Sinnesenergieen —, und zweitens diese Körperwelt selbst, insofern sie in ihren Verhältnissen von uns aufgefaßt ist.

Was macht nun der Königsberger Künstler mit diesem Material? Er trennt in der Sinnesanschauung den vom Gegenstand herrührenden Anstoß der Empfindung von der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit). Letztere ist nicht etwas Objectives, sondern eine subjective Zuthat der Sinnlichkeit, sie liegt im Gemüthe a priori bereit, es ist eine Art von innerer Brille! „In der Erscheinung," sagt er, „nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben; die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen." [1]

Jede einzelne sinnliche Vorstellung soll also aus zwei Ingredienzen bestehen, so zwar, daß der formlose Stoff der Seele von Außen gegeben wird und die Seele mit ihren stoffleeren Formen den Stoff zu Räumlichem und Zeitlichem gestaltet. Daß irgend ein unbekannt Bleibendes mich anregt, wäre der Stoff; daß ich aber die Gegenstände zeitlich verändert sehe und daß ich sie in dieser oder jener Größe, Gestalt, Entfernung und räumlichen Beziehung zu einander sehe, das wären Alles Zuthaten, die wir gezwungen von unserer Organisation hinzufügten.

Ohne jeden Nachweis, ja im flagranten Widerspruch mit dem wirklichen Sachverhalt setzt also Kant voraus, unsere Anschauung werde gebildet durch zwei getrennte Elemente; es träten zusammen die formlosen Em-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 32.

pfindungen, d. h. die durch irgend ein Unbekanntes erregten Zustände des Gemüthes, und dann die Formen Raum und Zeit, in denen sich die Empfindungen ordneten; letztere lägen gleich Schablonen in einer Ecke des Gemüthes, wohl festgenagelt, damit sich die Empfindung, d. h. der erregte Zustand des Gemüthes gleich einer formlosen Masse in sie hineinknete. Und diese Trennung — wir betonen es — ist nicht etwa bloß eine Abstraction, eine Art und Weise, die Sache zu betrachten, sondern sie ist nach Kant eine wirkliche Trennung!

4. Thatsache ist drittens, daß, wenn auch Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Erkenntnißkräfte sind und der Verstand die Sinnlichkeit weit überholt, dennoch diese beiden verschiedenen Vermögen im Menschen keine geschiedene Thätigkeit entwickeln, sondern daß der Verstand seine Begriffe aus der Sinneswahrnehmung schöpft. In der Sinneswahrnehmung des vernunftlosen Thieres haben wir nichts als Sinneswahrnehmung; als die Teufel in die Schweine der Gerasener gefahren, befand sich in jedem Exemplar ein getrennter Dualismus von dämonischer Geistesthätigkeit und thierischer Sinneswahrnehmung. Beim Menschen hingegen haben wir das Verstandeserkennen in dem Sinneserkennen. Der Mensch kann nicht irgend etwas mit seiner Sinnlichkeit vollkommen auffassen, ohne daß der Verstand dabei ist, und andererseits gibt es für den Menschen gar keine Verstandesthätigkeit, die nicht von der Sinnesthätigkeit getragen und durchwoben wäre [1].

Kant läßt nun die Gedanken des Verstandes und die Anschauungen der Sinnlichkeit auseinander gerissen sein; gerade so, als wäre es ihm darum zu thun, die Verstandesthätigkeit von jedem Contact mit der Wirklichkeit hermetisch abzuschließen. Er lehrt uns, es gäbe zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, nämlich Sinnlichkeit und Verstand; durch den ersten werden uns die Gegenstände gegeben, durch den zweiten

[1] In der Wolf'schen Schule redete man bisweilen so, als wären Sinnlichkeit und Verstand nur dem Grade der Deutlichkeit nach verschieden, so daß Sinnlichkeit verworrenes und Verstand klares Erkenntnißvermögen bedeute. Dieser falschen Unterscheidung gegenüber betont Kant ganz richtig bereits in seiner Inauguralschrift den Artunterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand (de mundi sens. atque intelligibilis formâ et principiis etc. sect. II. § 7). Hierin einen bedeutsamen Fund, „die erste Einsicht der kritischen Philosophie", und Gott weiß, was sonst noch für ein Meisterstück zu erblicken, wie es Kuno Fischer thut, bekundet wieder die geradezu fabelhafte Unkenntniß der vor-kantischen Philosophie, die unsere modernen Denker fast immer zeigen, so oft sie einmal einen wirklich gescheidten Gedanken als „neu" bejubeln.

werden sie gedacht; alle jene Erkenntniß, welche sich auf Gegenstände bezieht, wird uns von der Sinnlichkeit geliefert vermöge der Anschauung; alle jene Erkenntniß, welche durch Begriffe zu Stande kommt, ist Sache des Verstandes; dieser ist ein Vermögen, zu denken oder zu urtheilen[1]. Anschauungen und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniß aus. Die Anschauung ist sinnlich, d. h. sie enthält die Art, wie wir von den Gegenständen affizirt werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. h. sie unter Begriffe zu bringen). Nur daraus, daß sich Verstand und Sinne vereinigen, kann Erkenntniß entspringen.

Und wie geht nun die Vereinigung der verschiedenen, ungleichartigen Processe zu einem Erkenntnißproceß vor sich? Eine neue Fiction, das „Schema", muß aushelfen. Eine dritte Geistesthätigkeit, die productive Einbildungskraft, die zugleich sinnlich und intellectuell ist, übt die Vermittlerrolle, indem sie die Anschauung der Zeit als ein Schema von sich gibt, worauf die Verstandesbegriffe ihre erste und allgemeinste Anwendung finden. Die productive Einbildungskraft bezieht sich als Anschauungsvermögen auf die Sinnlichkeit; als ein Vermögen selbstthätiger Erzeugung von Vorstellungen ist sie dem Verstande verwandt und befähigt die Sinnlichkeit, vom Begriff umfaßt und bestimmt zu werden. Die Zeit vermag als aprioriſche Form des innern Sinnes alle sinnlichen Anschauungen zur Einheit zu verknüpfen; insofern sie in jeder empirischen Vorstellung mit enthalten ist, läßt sie den Verstand an der Vielheit des Sinnlichen theilnehmen. In dieser Weise ist die Vermittlung als möglich erklärt. Durch die Anwendung der Begriffe (Kategorien) auf die Zeit sollen die allgemeinen Grundsätze entstehen, welche die Gesetze aller Verknüpfung der Anschauungen durch Begriffe ausdrücken und welche daher die aprioriſchen Bedingungen aller Erfahrung sind. Hieraus ergibt sich, wie bei allen unsern Vorstellungen der bedeutendste, ja einzig entscheidende Antheil unserer eigenen Thätigkeit zufällt. Man frage nicht, wie das alles möglich ist, denn Kant erklärt seinen Schema-

[1] Es ist geradezu unmöglich, bestimmt zu sagen, was sich Kant unter „Verstand" gedacht hat. Das Wort ist ihm ein wahrer Hexenkessel, in welchen er Alles nach Belieben hineinwirft. Man vergleiche Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, I. S. 522 u. 512.

tismus für ein Geheimniß, „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden."

Wenn wir aber immer wieder fragen, wie sich denn die Einfälle des Königsberger Architekten zu der zu erklärenden Wirklichkeit stellen, so gewahren wir, daß er das Wort „Beweis" nur deßhalb stets im Munde führt, um den gänzlichen Mangel jeglichen Beweises zu verdecken. Es muß wohl so sein, weil es Kant so für möglich hält; das ist Alles und soll uns genügen!

5. Thatsache ist endlich viertens, daß Erkenntniß oder Urtheil nicht, wie Kant ohne Weiteres voraussetzt, eine pure Verknüpfung zweier Vorstellungen ist. Wenn ich sage: Bismarck ist Mensch, oder: dieser Baum da ist Substanz, so hat das Wörtchen „ist" zunächst und äußerlich allerdings den Charakter einer Copula, es ist das Zeichen für meine Geistesthätigkeit, nämlich für den Verstandesact, in welchem ich das Subject Bismarck dem allgemeinen Begriff Mensch unterstelle. Hier findet allerdings eine Verknüpfung zweier Vorstellungen statt; habe ich aber hiermit schon das Wesen dieser Erkenntniß erschöpfend erklärt? Nur die leichtfertigste Oberflächlichkeit könnte das behaupten. Denn das Zusammenfügen von Subject und Prädicat, welches ich vollbringe, hat nur insofern den Charakter einer wahren Erkenntniß, als es auf dem wirklichen Zusammensein des Individuums Bismarck und der menschlichen Natur sich gründet und dieses Zusammensein aussagt. Diese Beziehung zum Transcendenten ist der Erkenntniß absolut wesentlich. Wofern der Satz: Bismarck ist Mensch, Erkenntniß sein soll, darf das Wörtchen „ist" nicht in dem Charakter der Satzcopula hängen bleiben; der Satz darf nicht in letzter Instanz bedeuten wollen: Ich habe Bismarck und Mensch im Geiste verbunden, sondern die Copula muß sich auf das außer meinem Verknüpfungsact statthabende Menschsein des Bismarck beziehen, und der Satz muß besagen wollen, daß auch abgesehen von meinem Erkenntnißact die menschliche Natur sich wirklich in Bismarck befindet. Sollte man es für möglich halten, daß ein so großer Denker wie Kant eine so einfache und allgemein bekannte Sache hat übersehen können? Und doch ist dem so; das Erkennen oder das Urtheil ist ihm weiter nichts als eine Verknüpfung, eine rein subjective Thätigkeit.

Die subjective Urtheilsthätigkeit macht er zum Princip aller Begriffe. Die Kategorien faßt er nicht auf als Seinsweisen, sondern als Urtheilsweisen; er leitet sie ab aus den verschiedenen Formen des Urtheils. Kant

rechnet das zu seiner weltumwälzenden That. Viele seiner Bewunderer beurtheilen die Leistung etwas nüchterner. So sagt unter Anderem F. A. Lange: „Daß Kant eine neue Metaphysik schuf, indem er meinte, alle aprioriſchen Elemente unſeres Denkens mit Sicherheit aus einem Princip ableiten zu können, iſt die ſchwache Seite ſeiner theoretiſchen Philoſophie. Die ‚Ableitung aus einem Princip', überhaupt ein höchſt verführeriſches Verfahren, beſtand doch im Grunde nur darin, daß fünf ſenkrechte Striche und vier Querſtriche gemacht und die dadurch gebildeten zwölf Felder ausgefüllt wurden." [1] Ob es ſich wirklich ſo verhält, wie er es uns ſagt, das kümmert den großen Denker wenig, ihm muß ſich die Wirklichkeit beugen. Vergebens, wir wiederholen es, wird man ſich in der ganzen Kritik der reinen Vernunft nach einem Beweiſe des vorgeblichen Sachverhaltes umſehen. Αὐτὸς ἔφα, und wer's ihm nicht glaubt, gehört nach Kant'ſcher Sprechweiſe zum pecus.

Und wozu hat denn Kant dieſe gewaltige Phantaſie-Architektonik eingeführt? Schopenhauer ſpricht über ſeinen Meiſter ein recht hartes Urtheil aus. „Kant," ſo ſagt er, „war ſich des Widerſpruches (ſeines Syſtemes) dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtſein bringen, verſchleierte ihn daher für ſich und für Andere und umging ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon iſt es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine ſo ſeltſam complicirte Maſchine machte, mit ſo vielen Rädern, als da ſind die zwölf Kategorien, die transcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transcendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Und ungeachtet dieſes großen Apparates wird zur Erklärung der Anſchauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptſache in unſerer Erkenntniß iſt, auch nicht einmal ein Verſuch gemacht; ſondern dieſe ſich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen, nichtsſagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: die empiriſche Anſchauung wird uns gegeben." [2]

Wir haben nun geſehen, wie Kant durch ſein ganzes Werk hindurch den Begriff der menſchlichen Erkenntniß vollſtändig fälſcht. Wir haben uns auch ſein unzuläſſiges architektoniſches Gelüſte betrachtet, womit er einreißt und aufbaut, wie es ihm gerade gelegen kommt. Wir gehen jetzt über zur näheren Beſichtigung der Erkenntnißformen.

[1] Geſchichte des Materialismus II. S. 51.

[2] Welt als Wille und Vorſtellung I. S. 523.

Die Erkenntnißformen sind theils Anschauungs-, theils Denkformen. Die Anschauungsformen sind Raum und Zeit. Durch sie entstehen die „Erscheinungen", indem wir vermöge jener Formen Raumgestalten und Zeitreihen aus uns heraus produziren, während die außer unserem Erkenntnißact befindliche Welt weder im Raume noch in der Zeit existiren soll. Dieses curiose Zustandekommen der Phänomene, welches Kant in seiner „transcendentalen Aesthetik" behandelt, fesselt zunächst unsere Aufmerksamkeit.

5. Die Fabrication der Phänomene.

1. Nichts in der ganzen Kant'schen Philosophie muthet den draußen Stehenden so seltsam an als die vorgebliche Entdeckung, Raum und Zeit seien nicht in den Dingen da draußen, sondern es gebe in unserem Erkenntnißvermögen zwei Formen, welche bewirkten, daß uns die Dinge als räumlich und zeitlich erscheinen, obgleich sie es eigentlich in sich nicht sind. Wie ein Gelbsüchtiger nicht sagen darf: die Dinge, die ich sehe, sind an und für sich gelb; sondern nur: die Dinge sind in meiner Vorstellung gelb, so dürfen wir nach Kant nicht sagen: die Dinge sind an und für sich im Raum, sind ausgedehnt, sind in der Zeit; sondern nur: unsere Erkenntnißkraft bewirkt, daß uns die Dinge als räumlich und zeitlich erscheinen, obgleich sie es eigentlich nicht sind. Außer unserem Geiste gäbe es nach Kant weder Raum noch Zeit.

In hochwissenschaftlichen Kreisen wird der Königsberger Philosoph wegen eben dieser Entdeckung bis über die Sterne erhoben. Sie ist, nach Schopenhauers Worten, „ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen; ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle.“ [1] Mit vielen Anderen erkennt K. Fischer in der Aufstellung der beiden aprioriſchen Anschauungsformen: Raum und Zeit, Kants glänzendste That. „Ich wüßte unter allen philosophischen Untersuchungen kaum eine zweite zu nennen,“ sagt er [2], „die zu einer so überraschenden, durchaus neuen, bis dahin nicht geahnten Entdeckung im Wege einer so sicheren, bündigen und in allen Punkten unumstößlichen Untersuchung geführt hätte.“

2. Das sacrificio del intelletto, mit welchem das Gros der deutschen Denker zur Kant'schen Definition ex cathedra Ja und Amen sagte, erkennt man in seiner ganzen Größe, wenn man bedenkt, wie unabweisbar

[1] Welt als Wille und Vorstellung I. S. 518.

[2] Geschichte der neueren Philosophie III. S. 314.

und einleuchtend der wirkliche Sachverhalt ist, dessen Verläugnung Kant uns zumuthet.

Keine Erfahrungsthatsache ist so unerschütterlich, als daß Raum und Zeit etwas außer dem erkennenden Geiste sind. In den beiden nächsten Abschnitten werden wir uns mit der allseitigen Beleuchtung dieser Thatsache näher zu befassen haben. Räumlichkeit und Ausdehnung tragen wir nicht in die Dinge hinein, sondern wir finden sie und stellen sie uns vor. Das Nämliche ist von der Zeit zu sagen. Wir besitzen somit die Fähigkeit, Räumliches und Zeitliches zu erkennen. Es ist niemals in Frage gekommen, daß diese unsere Erkenntnißfähigkeit im Raum und in der Zeit ausgeübt wird, daß sie sich den objectiven Raumes- und Zeitverhältnissen zu assimiliren vermag. Nun will der Denker von Königsberg gefunden haben, wir trügen erst durch zwei Anschauungsformen den Raum und die Zeit in die Dinge hinein. Transcendentale Aesthetik nennt er das Lehrstück, in welchem er diese Lehre auseinandersetzt. Die transcendentale Aesthetik ist also bei Kant die Wissenschaft von Raum und Zeit, als den beiden aprioriſchen Formen, welche in unserer Sinnlichkeit gleich zwei zusammengefalteten Schablonen bereit liegen, und beim Anpochen der Empfindung sich aufspannen.

Wir wollen nicht behaupten, die glänzende Leistung des neuen Kopernikus wäre nur so hingeworfen; sie ist vielmehr mit dem ganzen Kantianismus verwachsen. „Mit dem idealistischen Lehrbegriff in seinem strengsten Verstande," sagt Fischer (III. S. 478), „steht und fällt die transcendentale Aesthetik, mit dieser steht und fällt die Kritik selber. Niemand, der die Kant'sche Lehre von Raum und Zeit richtig begriffen hat, kann im Zweifel sein, daß diese Lehre den Idealismus in strengster Form begründet, daß Kant eine andere Lehre nicht haben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen."

So ist es in der That. Im Kant'schen System, welches die Verknüpfung zwischen Anschauung und Ding an sich preisgibt, handelt es sich darum, zu zeigen, wie (durch Verknüpfung der Anschauung und Empfindung) die Erscheinung zu Stande kommt. Dies geschieht, indem die Empfindungen angeschaut werden, d. h. die Empfindung gibt den sinnlichen, formlosen, d. h. raum- und zeitlosen Inhalt; dieser wird jetzt „angeschaut". Man hüte sich aber, das Wort „Anschauen" im gewöhnlichen Sinne zu nehmen, Kant verbindet mit demselben einen himmelweit verschiedenen Sinn. „Die Empfindung wird angeschaut," das will sagen: es wird ihr eine bestimmte Form der Vorstellung aus der subjectiven

Gesetzlichkeit des Bewußtseins heraus hinzugefügt. Anschauen heißt vorstellen in Raum und Zeit. Die Verknüpfung von Empfindung und Anschauung bildet die Erscheinung. Erscheinung ist angeschaute, d. h. in Raum und Zeit gebrachte Empfindung.

3. Manche übrigens für Kant hochbegeisterte Philosophen sind ob der Ungeheuerlichkeit dieser These erschrocken, und haben den Kant'schen Satz dahin abzuschwächen versucht, als habe der große Mann gestattet, in den Dingen außer uns irgendwelche Grundformen vorauszusetzen, welche beiden Formen des Anschauens entsprächen und allenfalls Raum und Zeit genannt werden könnten [1]. Man kann sich dieserhalb auf einzelne Stellen berufen, wo Kant sagt, Raum und Zeit hätten empirische Realität. Er will damit aber nur sagen, sie kämen den Dingen wirklich zu, insofern wir die Dinge in unserer subjectiven Phänomenalität hätten. Jede andere objective Realität schließt Kant nachdrücklichst aus. Von den vielen Belegstellen nur eine: „Wir haben sagen wollen," bemerkt er [2], „daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die

[1] Wir erinnern an den Streit zwischen den Professoren Trendelenburg und Kuno Fischer. Nach Trendelenburg soll Kant nicht bewiesen haben, das Aprioriſche, dem er wohl einen rein subjectiven Ursprung zuschreibe, sei auch in seiner Giltigkeit rein subjectiv, so daß es auf die Außendinge nicht angewendet werden könne. Trendelenburg meint, Kant habe nur läugnen wollen, daß Raum und Zeit ausschließlich objectiv seien, er habe nicht beweisen wollen, daß sie ausschließlich subjectiv seien; zwischen „ausschließlich subjectiv" und „ausschließlich objectiv" gäbe es noch ein Drittes: „subjectiv und objectiv zugleich"; daß Kant diese „dritte Möglichkeit" übersehen habe, bilde eine „Lücke" in seiner Argumentation. Fischer hingegen thut in überzeugender Weise dar, daß Kant das Nichtbehaftetsein der Außendinge mit Raum und Zeit habe erweisen wollen.

[2] Kritik der reinen Vernunft S. 49.

uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß." Könnte wohl der rein menschlich-subjective Charakter von Raum und Zeit stärker betont werden?

4. Es bleibt also dabei: im Sinne Kants sind Raum und Zeit rein subjective Formen. Vernehmen wir, auf was für sophistische Gründe hin das Menschengeschlecht sein klares und bestimmtes Urtheil über Raum und Zeit zu corrigiren hätte.

Erstes Sophisma. Wie Kant in den Prolegomenis (I. § 6 bis 13) ausführt, sind Raum und Zeit Bedingungen der reinen Mathematik. Nun haben die geometrischen Urtheile, als welche sich mit räumlicher Ausdehnung befassen, sowie die arithmetischen, als welche die zeitliche Aufeinanderfolge des Zählens einschließen, aprioriſchen, d. h. allgemeingiltigen und nothwendigen Werth, während sich die Sinneserfahrung nur auf Einzelfälle bezieht; sie könnte also einen solchen Werth nicht besitzen, wenn sie ihre Basis, Raum und Zeit, aus der Erfahrung hernähme; Raum und Zeit müßten demgemäß schon vor aller Erfahrung im Geiste vorhanden sein. „Wäre nämlich," sagt Kant, „die Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der äußern Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induktion." Aehnlich spricht Kant von der Zeit. Wäre die Vorstellung der Zeit nicht nothwendig und a priori, meint er, so gäbe es keine Axiome über die Zeit, z. B. daß nur Eine Zeit zugleich sein könne, und zwar nur nach Einer Dimension.

Es bedarf in der That nicht viel, um dieses Kant'sche Sophisma zu lösen. Es ist wahr, Raum und Zeit werden von der bloßen Sinneserfahrung nicht geboten, denn in ihr haben wir nur Ausgedehntes und Aufeinanderfolgendes. Außer und über dem Sinn haben wir Menschen aber die Fähigkeit, das zu erschauen, was den zufälligen Einzelerscheinungen zu Grunde liegt, also das Sein und die verschiedenen Seinsweisen in ihrer strengen Allgemeinheit und apodiktischen Gewißheit. Und zu diesen Seinsweisen gehören auch Raum und Zeit, wie wir sogleich genauer sehen werden.

Zweites Sophisma. Wären die Vorstellungen von Raum und

Zeit nicht ursprünglich vor aller Erfahrung vorhanden, so könnten wir sie gar nicht haben. Aus unserer Wahrnehmung können wir sie nicht ableiten, denn unsere Wahrnehmung setzt sie bereits voraus, insofern sie uns die Dinge bereits als räumlich und zeitlich gibt. Wie kann ich das erst noch ableiten wollen, was ich schon ursprünglich besitze? Raum und Zeit sind immer da. „Man kann sich," sagt Kant, „niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." Die Vorstellungen von Raum und Zeit begleiten unsere anschauende Thätigkeit überallhin so beständig wie die Brille, durch die ich schaue. Man kann sie nicht los werden; wer es versucht, dem geht es wie dem Manne bei Chamisso mit dem Zopf: „er dreht sich rechts, er dreht sich links, der Zopf, der hängt ihm hinten!" Bemerke ich aber, daß etwas überall und unter allen Umständen bei mir ist, so schließe ich, daß es mir anhängt, so, um das Beispiel zu erwähnen, mit welchem Frauenstädt die Sache klar zu machen sucht, wenn ein besonderer Geruch, dem ich entgehen möchte, sich vorfindet, wohin ich auch komme.

Hierauf erwidern wir: Es ist unrichtig, daß uns die sinnliche Wahrnehmung die Dinge als räumliche und zeitliche Dinge gibt; sie bietet uns nur räumliche und zeitliche Dinge. Wir Menschen gehen aber über das bloße sinnliche Erkennen hinaus. Wir vermögen von dem Dinge, welches gegenwärtig und ausgedehnt ist, den Begriff des Gegenwärtigseins und der Ausdehnung, welcher von dem concreten Einzelding unabhängig ist, abzulösen. Darin zeigt sich eben, daß der Mensch bei seinem Erkennen nicht an den Sinn gebunden ist, wie das Thier, sondern daß er die Fähigkeit hat, in den Gegenständen auch das aufzugreifen, was dem Sinne unerreichbar bleibt. So erhalten wir also den Begriff der Ausdehnung, sowie der Möglichkeit der Ausdehnung, das ist des Raumes, und den Begriff der Möglichkeit der Aufeinanderfolge, das ist der Zeit. Erst jetzt erkenne ich die Dinge als räumlich und zeitlich. Ebenso nothwendig, wie nun die Dinge außer uns an Raum und Zeit gebunden sind, ebenso nothwendig begleiten Raum und Zeit alle unsere Vorstellungen von Dingen. Der Leser muß es uns schon verzeihen, wenn wir Leute, welche Raum und Zeit mit Zopf, Brille und krankhafter Nasenaffection auf die nämliche Linie stellen, im Ernste einer wissenschaftlichen Berücksichtigung werth halten. Daran kommt man nicht vorbei, wenn man sich mit „moderner" Philosophie beschäftigt.

Drittes Sophisma. Raum und Zeit stellen unendliche Größen

dar; durch die Erfahrung wird aber keine Unendlichkeit geboten. Woher könnte dieselbe anders rühren, als, wie Kant sich ausdrückt, „von der Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung"? Diesen Kant'schen Gedanken macht der für denselben begeisterte Schopenhauer in folgender Weise anschaulich: „Der Leser denke sich, er stehe an der Grenze der Welt, vor dem leeren Raum, und schieße in diesen eine Pistole ab. Seine Kugel wird, in unveränderter Richtung, alle Ewigkeit hindurch fliegen: keine Billionen Jahre des Fluges werden sie ermüden, nie wird es ihr an Raum gebrechen, weiter zu fliegen, noch wird jemals ihr die Zeit dazu ausgehen. Hierzu kommt, daß wir dieß Alles a priori und gerade darum völlig gewiß wissen. Ich denke, die cerebrale Phantasmagorie der ganzen Sache wird hier ungemein fühlbar." [1]

Uns aber scheint die Phantasmagorie dieser ganzen Darstellung noch viel fühlbarer zu sein. Es ist wahr, daß wir durch Vernunftthätigkeit zur Auffassung des unendlichen Raumes und der endlosen Zeit gelangen können; es ist ebenfalls wahr, daß uns die sinnliche Erkenntniß nichts Unendliches zu bieten vermag; sicher ist hier also noch ein anderer außer der Sinneserfahrung gelegener Factor vorauszusetzen. Anstatt aber mit Kant zu den unglückseligen Formen zu greifen, sagen wir: die Vernunft vermag über die Erscheinungen, welche in die Sinne fallen, hinauszugreifen; wir erkennen von den Dingen nicht nur das einzeln Zugleich, Aufeinander und Wo, sondern auch Ausdehnung und Dauer als zwei Seinsweisen der Dinge; dadurch sind wir im Stande, zu der Vorstellung von Raum und Zeit zu gelangen. Hier stoßen wir also wieder, wie in allen vorhergehenden Fällen, auf den nämlichen Grundfehler des Kantianismus, der in der Läugnung eines über den Sinn hinausgehenden Erkennens besteht.

Viertes Sophisma. Hätten wir nicht bei allen unseren Wahrnehmungen schon von vorneherein die Vorstellung von Raum und Zeit, so würde uns Alles in einem Chaos erscheinen; nur durch Raum und Zeit werden die Dinge von einander geschieden. Daß Alles nacheinander und nebeneinander unterschieden werden könne, darin besteht die erste Bedingung, also die erste Möglichkeit aller Erkenntniß. „Der Raum," sagt Kant, „ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden, ingleichen damit ich sie als außereinander, mithin nicht

[1] Parerga und Paralipomena II. Bd. § 29.

bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich." Aehnlich redet Kant über die Zeit.

Eitel Humbug! Zuerst erkennen wir durch die sinnliche Wahrnehmung etwas, was außer uns ist, Nahes, Fernes u. s. w. (Wir erkennen es noch nicht als Aeußeres, Nahes, Entferntes.) Dann erkennen wir auch uns selber. Das bestimmte Wo, ein bestimmtes Ortssein, räumliche Verhältnisse der Dinge untereinander und in Bezug auf uns sind nun in den erkannten Dingen vorhanden; und wir haben die Fähigkeit, das Oertliche und Zeitliche erkennend herauszugreifen. Warum soll es nöthig sein, daß die Erkenntniß des eigenen und fremden Wo schon die Vorstellung des Raumes voraussetze? Auf diese Frage ist Kant die Antwort schuldig geblieben. Der Proceß ist überaus einfach: Zuerst erkennen wir die beschränkte Gegenwart, welche die Dinge besitzen; dann fassen wir (allerdings mangelhaft und unvollkommen) die räumlichen Verhältnisse des Nebeneinanderseins, der Ausdehnung, der Nähe und Entfernung, welche in der Außenwelt vorhanden sind, und erst daraus erkennen wir das, was wir Raum nennen, d. h. die Möglichkeit der Ausdehnung.

5. Wir befinden uns somit in der wissenschaftlichen Nothwendigkeit, uns der „sichern, bündigen und in allen Punkten unumstößlichen Untersuchung" Kants gegenüber absolut ketzerisch zu verhalten.

Damit haben wir aber noch nicht Alles gesagt; denn Raum und Zeit als zwei reine Formen aller sinnlichen Anschauung scheinen uns zu den gräßlichsten Mißgeburten zu gehören, die je aus einem gesunden Menschenkopf hervorgegangen sind.

Das Mißgeschick des ganzen Kantianismus springt hier wieder sofort in die Augen: Die zu untersuchende Brücke vom Erkennenden zum Wirklichen ist völlig verloren gegangen. Raum und Zeit als subjective Formen sind leere Worte, überflüssig für das Erkenntnißgeschäft, da sie für das Zustandekommen der Erfahrung absolut nichts beitragen können, weil sie niemals etwas Wirkliches wahrnehmen lassen. Schon zu Lebzeiten Kants hat man ihm zugerufen: „Formen ohne Inhalt, was sind sie? Leere Hülsen! Zuerst war der Inhalt da, und erst allmählig hat sich die Sinnlichkeit des Menschen in der unendlich vielgestaltigen Schöpfung zurecht

finden lernen; da sind denn die Formen aus dem Gegebenen hervorgegangen." Bei dieser Bemerkung brauchen wir nicht länger stehen zu bleiben, da sie bei jedem Punkt des Kant'schen Systems wiederkehrt.

Aber auch abgesehen davon sind die von Kant zur Erklärung der Raum- und Zeitanschauung erfundenen sinnlichen Formen darum mißglückt, weil diese Formen *unerklärbar* sind und *nichts erklären*; und dann auch, weil jene Anschauung, welche Kant zu erklären unternimmt, *gar nicht existirt*. Eine dreifache Fatalität!

Sehen wir uns also zuerst einmal die beiden Formen der Sinnlichkeit an, welche die raum- und zeitlose Empfindungsmasse, d. i. Gemüthsaufregung, in sich aufzunehmen bestimmt sind. Schon viele Gelehrte haben sich ob diesen Anschauungsformen den Kopf zerbrochen. *Herbart* meint, man müsse sich dieselben vorstellen als zwei große leere Gefäße, in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten, so daß diese in Folge davon die Form dieser Gefäße annehmen. Dr. *Cohen* hingegen (und auch Professor A. *Riehl*) sind der Ansicht, die Formen lägen wohl bereit, sie wären aber nicht etwas Fertiges, sondern etwas Potentielles, was durch den Gegenstand afficirt werde [1]. Will er damit nur sagen, wir besäßen die Fähigkeit, Räumliches und Zeitliches zu erkennen, so wird er eben vom Kantianismus abtrünnig und kehrt zur herkömmlichen Denkweise zurück; will er aber das „Potentiell" als zwei Formen beibehalten, die den Namen von Raum und Zeit vertragen, so bleibt die Frage offen: wie kommt die Sinnlichkeit zu solchem Formenvorrath, wie gar gerade

[1] A. *Riehl* stellt die Sache folgendermaßen dar: „Auf Anlaß und bei Gelegenheit der Erfahrung entwickeln sich die formalen Erkenntnisse. Die Erfahrung weckt und entwickelt das Bewußtsein, aber das Bewußtsein wirkt und wächst nach seiner eigenen Gesetzlichkeit, und dasjenige ist a priori, was in dieser Gesetzlichkeit allein begründet ist. In der empirischen Entwicklung des Bewußtseins gehen Eindrücke den Anschauungen, Anschauungen den Begriffen vorher. Am Stoffe der Erfahrung *entwickelt sich* nach Kants authentischer Lehre *die Form* des Bewußtseins. Wir haben es daher nur für einen ungeeigneten und provisorischen Ausdruck zu nehmen, wenn Kant von Begriffen wie von ‚Keimen und Anlagen' im Verstande, ihrem ‚Geburtsorte', spricht. Wir haben es metaphorisch zu verstehen, wenn er von bereit liegenden Formen der Anschauung spricht; denn nur der *Grund* ihrer Entstehung liegt nach ihm im empfänglichen Bewußtsein, und der Raum ist nicht fertig in diesem Bewußtsein gegeben, sondern er entspringt in der formalen Synthesis der Eindrücke nach dem Gesetze unseres Vorstellens." (Der philosophische Kriticismus I. S. 323 bis 324.) So wird man jedenfalls am Leichtesten fertig, wenn man alles Unbequeme als „provisorisch" und „metaphorisch" eliminirt.

zu den zwei Formen auf einmal? Sie erscheinen wahrlich als dii ex machina.

Am füglichsten könnte man sich noch besagte Formen als irgend eine qualitas occulta unseres Auffassungsvermögens denken, ähnlich der Farbe im Brillenglas, so daß die angeschauten Dinge vermöge dieser Formen einen Charakter (den Charakter der Räumlichkeit und Zeitlichkeit) erhielten, den sie an und für sich nicht besäßen. Aber hiermit würde man sich von der Lehre Kants entfernen. Denn bei der Erfahrung findet außer dem Denken des Verstandes und außer der Thätigkeit der Empfindung noch eine reine Anschauung statt, gerade vermöge jener beiden Formen. „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc., absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung doch noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet." [1]

6. Wie erklärt sich diese „reine Anschauung" aus jenen Formen? Die Berechtigung dieser Frage wird auch von Nachtretern Kants anerkannt. So sagt Frauenstädt [2]: „Immer noch bleibt die Frage, wie wir dazu kommen, die Dinge in so verschiedenen Räumen, Zeiten und Causalverknüpfungen, wie die Erfahrung sie bietet, wahrzunehmen, hier einen viereckigen Körper und dort einen runden, hier einen Menschen von der Länge eines Kindes und dort von der eines Erwachsenen; jetzt eine Begebenheit, die wie der Blitz nur einen Augenblick dauert, und dann wieder eine, die, wie ein fünfactiges Schauspiel, drei bis vier Stunden währt; bald eine Veränderung, die eine mechanische Ursache hat, wie das Rollen einer Billardkugel, bald wieder eine, die eine geistige Ursache hat, wie das Entdecken einer neuen Wahrheit? Woher alle diese Verschiedenheiten des Stoffes, den wir innerhalb der Formen Raum, Zeit und Causalität wahrnehmen?" Der Schopenhauerianer Frauenstädt weiß keinen bessern Rath, als Kant dafür Vorwürfe zu machen, daß er nicht den „Stoff" auch mit in's Subjective hineingezogen habe. Ihm steht es unumstößlich fest, daß die ganze objective Welt,

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 32.

[2] Briefe über Schopenhauer S. 143.

nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach, nur subjective Vorstellung sei. Das ist consequent, gründlich, aber bodenlos. Wir sagen consequent, denn wenn Raum und Zeit außer mir nicht existiren, warum soll denn noch sonst Etwas außer mir sein? So kommt man an Kants absolut unerfüllbarer Zumuthung vorbei. Nach Kant muß ich die Farben von der Fläche loslösen, die Druckempfindung des Tastsinnes von dem Gefühl des Bewegungswiderstandes, den Muskelsinn von der Wahrnehmung des durch die Muskelbewegung durchmessenen Raumes. Denn die erstgenannten Elemente gehören ja zur Sinnlichkeit, die letzteren sind Zuthaten der beiden Anschauungsformen. Man braucht sich nur den Inhalt dieser fabelhaften Zumuthung zu vergegenwärtigen, um darüber zu staunen, daß man es je im Ernste gewagt, sie aufzustellen. Da ist es doch jedenfalls bequemer, die ganze Welt mit Stumpf und Stiel in's Subject hineinzuzwängen.

7. Mit den Kant'schen Formen läßt sich also keine Anschauung erklären und deßhalb verdient Kants transcendentale Aesthetik die schärfste Verurtheilung. Zum Ueberfluß fügen wir noch hinzu, daß die „Anschauung", welche der große Denker zu erklären unternimmt, in der Wirklichkeit nirgends existirt.

Kant geht nämlich bei seiner Construction von der Voraussetzung aus, allen unsern Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen und Größen läge die Anschauung von unbegrenztem Raum und nie endender Zeit zu Grunde. So sagt er unter Anderm: „Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt." Die reine Anschauung läßt er „allen empirischen Vorstellungen vom Raum auf die Weise zu Grunde liegen, daß diese nur Einschränkungen jenes einigen Raumes sind, der als unendliche Größe gegeben ist". Hiermit legt sich aber der große Denker die wirklichen Thatsachen in einer unverantwortlichen Weise zurecht.

Es ist zunächst unrichtig, daß allen unseren räumlichen und zeitlichen Auffassungen die Vorstellung von unendlichem Raum und unendlicher Zeit zu Grunde liegen muß. Wir haben es gesagt und wir wiederholen es nochmals: Im ersten Moment erkennen wir die Dinge, welche eine räumliche und zeitliche Seinsweise besitzen. Dazu braucht es selbstverständlich keiner vorläufigen Vorstellung von Raum und Zeit, sondern es genügt, daß wir die Fähigkeit haben, das aufzugreifen, was in den Dingen

sich uns darbietet. Weil wir mit unserer Erkenntniß über den Sinn hinausgehen, erkennen wir die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse der Dinge als deren Seinsweisen; wir bilden uns eine Vorstellung von Raum und Zeit, und erkennen darauf, allerdings unter Zugrundelegung dieser Vorstellung, die Dinge *als* im Raum und in der Zeit befindlich. Es bietet aber diese Vorstellung nicht *unendlichen* Raum und *endlose* Zeit, sondern nur den Raum und die Zeit in ihrer *Unbestimmtheit*.

Es ist zweitens sogar unrichtig, daß wir eine sinnliche Anschauung von *unendlichem* Raum und *unendlicher* Zeit haben. In diesem Stücke läßt sich Kant ein Versehen zu Schulden kommen, das auch den, für welchen die Manipulationen moderner Denker nichts Neues sind, überraschen muß. Der Philosoph nimmt den *Verstandesbegriff* von Raum und Zeit für die *Phantasie-Vorstellung* des Raumes und der Zeit. Letztere ist Anschauung, kann aber nie *unendlichen* Raum darstellen; ersterer begreift wohl unendlichen Raum (als die unbegrenzte Möglichkeit weiterer Ausdehnung), ist aber keine *Anschauung*. Anschauung eines einigen und unendlichen Raumes! Die verschaffe sich einmal Einer! Wie kommt man zur Anschauung dessen, wovon es gar kein Bild geben kann? Nicht ohne erhebliche Anstrengung vermag der Verstand die unbegrenzte Möglichkeit immer weiterer Ausdehnung zu fassen. Das ist der unendliche Raum. Aber das ist ein *Gedanke des Verstandes*, nicht aber eine *Anschauung der Sinnlichkeit*. Sobald wir uns bestreben, denselben mit dem innern Sinne, der Einbildungskraft, anzuschauen, so gewahren wir sofort, daß es uns absolut unmöglich ist, Raum und Zeit in ihrer *Unbegrenztheit* vorzustellen. Die Grenzen lassen sich immer weiter zurückschieben, aber entfernen niemals.

Senke nieder,
Adlergedank', dein Gefieder!
Kühne Seglerin Phantasie,
Wirf ein muthloses Anker hie!

Es ist endlich drittens unrichtig, daß wir überhaupt eine directe *Anschauung* von Raum und Zeit uns bilden. Wohl kommt uns die innere Anschauung zu Hülfe, wenn wir uns Raum oder Zeit irgendwie vorstellen wollen. Aber was wir *direct* anschauen, das sind Körper, die „dort" existiren *können*, oder convexe oder concave Körpergrenzen, oder Körper, welche sich „dort" bewegen *können*; es sind aufeinanderfolgende Veränderungen. Aber ein directes *Anschauen* von Raum und Zeit hat noch Niemand zu Wege gebracht. Die Vorstellung von Raum

und Zeit ist keine Anschauung; sie entsteht nur dadurch, daß wir Nebeneinanderbefindliches, daß wir Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges *auf einander beziehen*. Das ist nicht die Sache der sinnlichen Anschauung, sondern des vernünftigen Denkens.

Kann man es Kant nicht wenigstens zum Verdienst anrechnen, daß er das philosophische Nachdenken über Raum und Zeit auf die Erforschung des *subjectiven* Elementes, auf die Erforschung dessen, was unser Geist zu dem von außen kommenden Stoffe *hinzufügt*, geleitet habe? Auch diese von den modernen Denkern verschiedenster Schattirungen dem Königsberger Philosophen dargebrachte Anerkennung entbehrt insofern des Grundes, als dasjenige, was in diesem Punkte der philosophischen Forschung überhaupt zugänglich ist, den Denkern des Mittelalters dem Wesen nach bekannt war. Allerdings hat Kants Irrthum zu einer ausgedehnteren Durchsuchung der subjectiven „Zuthat" den Anstoß gegeben, deren Werth wir gerne anerkennen. Will man das dem Königsberger Denker zum Verdienst anrechnen, so übersehe man nicht, daß ihn zugleich der schwere Vorwurf trifft, die Forschungsarbeiten unserer Psychologen und Physiologen über die bei unserem Erkennen stattfindenden „unbewußten Schlüsse" auf eine falsche Fährte geleitet zu haben. Oder trägt nicht Kant die Schuld, daß unter den Händen dieser Gelehrten unser Erkennen aus einer soliden Verbindung mit der wirklichen Außenwelt zu einer Fabrik von leeren Traumgebilden zu werden droht?

6. Ueber Raum und Zeit.

1. Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus ist es also unerlaubt, sich der Kant'schen Auffassung von Raum und Zeit anzuschließen; welche Bewandtniß hat es denn mit diesen beiden Vorstellungen? Dieser Frage wollen wir jetzt näher treten, um der Kant'schen Aesthetik auch ihre indirecte Stütze zu rauben.

Raum und Zeit wurden von jeher als zwei zusammengehörige Begriffe behandelt; der Unterschied besteht zunächst nur darin, daß der Raum sich auf das Nebeneinandersein, die Zeit hingegen auf die Aufeinanderfolge bezieht; es läßt sich somit Manches sagen, was auf beide paßt. Hiervon handeln wir in diesem Abschnitt, während das für die Zeit allein Giltige im nächsten zur Besprechung gelangt.

Daß Raum und Zeit nicht ausschließlich ihren Grund in subjectiven Formen haben, wiesen wir oben gegen Kant nach. Sie existiren aber auch nicht so, wie wir sie auffassen, in der Außenwelt; dieß ist die These, deren Beweis uns zu der richtigen Idee von Raum und Zeit den Weg ebnen soll.

Hier müssen wir von dem ausgehen, was wir, und mit uns die ganze Welt, mit den Worten Raum und Zeit bezeichnen. Wie bereits angedeutet, bezieht sich der Raumbegriff unmittelbar auf die Ausdehnung der Dinge, der Zeitbegriff aber auf die Aufeinanderfolge von Veränderungen. Raum ist da, insofern etwas Ausgedehntes hinsichtlich der Ausdehnung möglich oder wirklich ist; und Zeit ist da, wo aufeinanderfolgende Veränderungen statthaben können. Raum und Zeit sind also die der Ausdehnung und der Aufeinanderfolge zu Grunde liegenden Möglichkeiten. Hiermit deckt sich die in allen Kreisen des menschlichen Denkens vorhandene Auffassung vollständig. Wenn ich sage: da ist Raum, so will das heißen: da kann etwas Ausgedehntes existiren oder da existirt etwas Ausgedehntes. Ein Naturkörper füllt den (inneren) Raum aus, insofern er ausgedehnt ist; er existirt im (äußeren) Raume, insofern er eine mehr oder minder ausgedehnte Oberfläche hat und von andern ausgedehnten

Dingen berührt wird oder mindestens berührt werden kann. Ferner kann der Raum unmittelbar durch nichts gemessen werden, als durch die Ausdehnung; daraus folgt wieder, daß er in seinem Wesen die Beziehung auf Ausdehnung hat als deren Fassungsfähigkeit. Aehnlich verhält es sich mit dem Zeitbegriff.

Auch Kant erkennt die untrennbare Verbindung zwischen Raum und Ausdehnung, Zeit und Aufeinanderfolge an; er setzt sie sogar voraus. Wie er den Raum einzig im Erkennenden existiren läßt, so läßt er den Erkennenden auch die Ausdehnung zu der Empfindung hinzuproduziren. Die Ausdehnung ist gleichsam die Bläue, mit welcher der durch die blaue Brille der Raumform Schauende das Empfundene übergießt.

2. Wir haben hierin einen Fingerzeig, daß der Raumbegriff dort sein Fundament hat, wo die Ausdehnung ist. Ist die Ausdehnung draußen, so muß auch der Raumbegriff draußen eine objective Stütze haben. Nun aber kann kein vernünftiger Zweifel darüber aufkommen, daß die Ausdehnung für die Seele äußerlich und den Außendingen eigen ist. Denn mit der Ausdehnung ist das eigenste Wesen der Naturkörper, sowie deren Theilbarkeit, Bewegung u. s. w. so innig verwoben und geeint, daß wir mit der Ausdehnung auch die Dinge selber in unsere innere „Brille" hineinverlegen müßten. Also hat auch der Raumbegriff einen objectiven Grund in der Außenwelt. Dieß ist bis heute die unwillkürliche Voraussetzung aller Wissenschaften. „Es ist," bemerkt v. Hartmann, „die (von der gesammten modernen Naturwissenschaft adoptirte) instinctive Ansicht des einmal über den Unterschied des Dinges und der Vorstellung aufgeklärten natürlichen Menschenverstandes, daß die wirkliche Welt eine Welt an sich (d. h. unabhängig vom Subject) seiender Dinge ist, daß diese da draußen ganz objectiv real und ohne unser Zuthun vorhandene Welt den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllt und im gesetzmäßigen Gange zeitlicher Causalität sich bewegt." [1]

Nicht mit Unrecht hat man übrigens darauf hingewiesen — neuerdings wieder G. Spicker —, daß mit Kants Lehre vom „Ding an sich" das objective Dasein von Raum und Zeit gegeben ist. Kant nimmt nämlich — freilich im schreiendsten Contraste zu den Principien seiner eigenen Kritik — äußere Dinge als existirend an. „Die Existenz der Dinge zu bezweifeln," sagt er (Proleg. § 13), „ist mir niemals in den Sinn gekommen." Im Briefe an M. Herz (vom 21. Febr. 1772) schreibt er:

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 171.

„Daß Veränderungen etwas Wirkliches seien, läugne ich ebenso wenig, als daß Körper etwas Wirkliches sind, ob ich gleich darunter nur verstehe, daß etwas Wirkliches der Erscheinung correspondire." (XI. S. 30.) Der große Kritiker glaubt seine Behauptungen über Raum und Zeit dadurch retten zu können, daß er sagt, wir könnten von der Beschaffenheit dieser Welt gar nichts wissen. Aber, so fragen wir, woher weiß denn Kant, daß sie *nicht* in Raum und Zeit existirt? Sie *muß* vielmehr darin existiren; denn sie „afficirt unsere Sinne," regt unsere Denkthätigkeit an; das Alles thut sie doch irgendwo und irgendwann. Und da sollte man nicht eine objective Räumlichkeit und Zeitlichkeit annehmen müssen?

3. Die untrennbare und unmittelbare Beziehung des Raumes zur Ausdehnung ist aber auch ein Fingerzeig dafür, daß der Raum *so, wie wir ihn auffassen, in der Außenwelt nicht vorhanden* ist.

Was wäre, so ungefähr fragt Kant[1] und wir mit ihm, was wäre der wirkliche außer uns befindliche Raum? Entweder das unendliche *Behältniß* aller möglichen, oder eine Beziehung aller wirklichen Dinge; er wäre entweder ein *Ding*, oder die *Eigenschaft* eines Dinges. Er setzt also zwei, oder, wenn man lieber will, drei Möglichkeiten. Der Raum da draußen wäre entweder ein *Ding*, oder eine *Eigenschaft*, oder irgend ein *Verhältniß* unter Dingen: nun aber ist er keines von den dreien, und daraus schließt Kant, daß der Raum überhaupt gar nichts außer uns Befindliches sei, sondern seinen ganzen Grund in unserer Subjectivität habe. Raum und Zeit sind ihm pure Gedankendinge oder vielmehr Phantasievorstellungen. Hier ist nun der große Denker auf dem Holzwege. Denn unerschütterlich feststehend bleibt es, daß Raum und Zeit als die Fassungsfähigkeit von Ausdehnung und Aufeinanderfolge der Außenwelt angehören. Kant hat bei seinem Entweder — Oder ein viertes Glied, welches auch möglich und sogar — wie wir sehen werden — wirklich ist, übersehen. Zwischen „*ganz* der Außenwelt angehören" und „*ganz* auf dem Boden der Subjectivität erwachsen sein" gibt es ein Mittelding. Gerade das ist das von Kant übersehene „Oder".

4. Doch verbleiben wir für jetzt bei dem, was in der Kant'schen Darstellung richtig ist, daß nämlich Raum und Zeit nicht *ganz* so der Außenwelt angehören, wie wir sie in der Auffassung haben.

Die Einen — namentlich die materialistisch-denkenden Atomisten aller

[1] Dissertation de mundi visibilis forma etc. sect. III. § 15; ähnlich im ersten Theil der Kritik und in den Proleg. § 16 u. 17.

Zeit — haben geglaubt, Raum und Zeit seien *für sich bestehende Wesen*, gleichsam Behältnisse, in welchen die Dinge sind. Mit Recht redet hier Kant von „zwei ewigen und unendlichen für sich bestehenden Undingen, welche da sind, ohne daß etwas Wirkliches ist, nur um alles Wirkliche in sich zu fassen." Hätte der Denker von Königsberg die alten Scholastiker gekannt, er hätte bei ihnen eine viel gründlichere Zurückweisung dieser Schachteltheorien gefunden [1].

Die *zweite* von Kant mißbilligte Ansicht, welche Raum und Zeit für zwei Eigenschaften der Naturdinge erklärt, ist ebenso entschieden abzuweisen. Denn wenn man die Naturdinge mit allen ihren Eigenschaften hinwegdenkt, so bleibt Raum und Zeit doch noch.

Die *dritte* Ansicht macht auf den ersten Blick einen bessern Eindruck. Ihr zufolge wären Raum und Zeit nicht für sich bestehende *Dinge*, auch nicht *Eigenschaften* der Dinge, sondern außer uns bestehende *Verhältnisse* der Dinge gemäß dem Nacheinander und Nebeneinander. Diese nicht zutreffende Erklärung war bereits von den mittelalterlichen Philosophen gekannt und widerlegt [2], sie hat aber erst seit Leibniz in den wissenschaftlichen Kreisen eine nennenswerthe Vertretung gefunden. Was Kant gegen diese Ansicht vorbringt, ist hinfällig; er meint nämlich, man könne sie nicht festhalten, ohne die apodiktische Giltigkeit der mathematischen Lehren, welche es ja mit den Raum- und Zeitverhältnissen zu thun haben, zu verläugnen; und warum das? Weil nichts durch Sinneserfahrung Aufgefaßtes von nothwendiger, allgemein giltiger Bedeutung sein könne! Da haben wir wieder den Kant'schen Tick, der unser gesammtes Erkennen in die hohle Gasse der Sinneserfahrung hineinzwängen will.

Auf ganz andere Gründe hin weist die herkömmliche Philosophie die Leibniz'sche Auffassung von der Hand. Die Dinge haben, wie bereits *Suarez* bemerkte, ebendadurch, daß sie im Raume und in der Zeit sind, jene Verhältnisse (relationes), jedoch sind diese vielmehr die *Folge* von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sie sind aber nicht das, was die Dinge zu räumlichen und zeitlichen macht. Die Dinge müssen schon ihr *Wo* und *Wann*, d. h. ein dem Raum und der Zeit nach bestimmtes Sein haben, bevor von den Verhältnissen des Neben- und Nacheinander-, des Entfernt- oder Gegenwärtigseins die Rede sein kann. Man kann jene Beziehungen

[1] Z. B. bei Suarez Metaph. disp. 51 sect. 1.

[2] Suarez Metaph. disput. 52 sect. 1; Sylv. Maurus quaest. Vol. II. q. 27.

hinwegdenken, und Raum und Zeit bleiben; sie sind der Grund der Beziehungen. Die unter den Menschen übliche Auffassungsweise hält den Unterschied zwischen Raum und Zeit einerseits und den daraus entspringenden Verhältnissen andererseits aufrecht. Sagt man, der Raum sei leer oder gefüllt, Zeit sei vorhanden, so spricht man Attribute aus, welche auf die „Verhältnisse" nicht anwendbar sind. Sämmtliche Verhältnisse der Nähe, Entfernung, Lage u. s. w. können sich ändern, ohne daß man deßhalb von verändertem Raume sprechen müßte.

5. Hiernach muß es als erwiesen angesehen werden, daß Raum und Zeit, so wie wir sie in der Vorstellung haben, außer uns nicht voll und ganz existiren. Raum ist die vorhandene Möglichkeit von Ausgedehntem, ebenso Zeit die von Aufeinanderfolgendem. Diese Fassungsfähigkeit befindet sich außer dem erkennenden Subject. Aber was ist sie denn eigentlich?

Einige Neuere wollen mit Balmes den Raum in der actuellen Ausdehnung wirklicher Körper gefunden haben, so daß also da und nur da Raum wäre, wo sich augenblicklich Körper befänden. Wenn sie sich hierbei auf Balmes' Ansehen stützen, so haben sie übersehen, daß Balmes selbst das Widerspruchsvolle dieser Ansicht herausgefühlt hat[1]. Dächten wir uns dieser Ansicht zufolge aus einem Glase alle Körper, Wasser, Luft, Aether hinweg, so hätten wir uns den Raum zugleich mit fortgedacht, wir dächten die Wände des Glases als sich berührend, was doch in Wirklichkeit nicht stattfindet. Raum und actuelle Ausdehnung der Körper ist also nicht einerlei.

Andere haben den Raum als etwas Absolutes, als ein Attribut der Gottheit hinstellen wollen. So Newton, der den Raum als Sensorium Gottes erklärte, Clarke, der in seiner Controverse mit Leibniz Gottes Unermeßlichkeit als Raum ansah. Es liegt aber auf der Hand, daß nichts Göttliches als theilbar, meßbar, ausfüllbar aufgefaßt werden kann, wie das beim Raum der Fall ist. Der Raum ist also kein Attribut der Gottheit.

Andere endlich sagen, Raum sei die Leere. Wenn wir auch mit diesem Wort keinen Schritt weiter kommen, so erhalten wir dadurch doch die sehr willkommene Andeutung, daß wir im Raum eines jener Begriffsobjecte vor uns haben, die allerdings einen entsprechenden Grund in der Außenwelt haben, aber doch so, wie sie gedacht werden, nicht in den Dingen, sondern nur in dem denkenden Geiste sind. Entia rationis cum funda-

[1] Fundamental-Philosophie, 3. Bd. 12. Cap. n. 83.

mento in re hat sie die mittelalterliche Philosophie genannt [1]. Das will sagen: Raum und Zeit sind Gedankendinge, die ihren Grund aus der Wirklichkeit hergenommen haben. Wie ist das zu verstehen? Wir gewahren in den Dingen die Ausdehnung (und die Aufeinanderfolge von Veränderungen). Wenn wir nun das Ausgedehnte (und Aufeinanderfolgende) hinwegdenken, so bleibt uns die Vorstellung der auf die Ausdehnung bezogenen Möglichkeit des Dinges. Diese Vorstellung bleibt uns, weil wir im Ding die aus der Ausdehnung sich ergebende Seinsweise, die Räumlichkeit, erkannt haben. Ebenso verhält es sich mit der Zeit. Indem wir die aufeinanderfolgenden Veränderungen an einem Gegenstande wahrnehmen, erkennen wir zugleich dessen Zeitlichkeit, d. h. jene seiner Seinsweisen, vermöge deren seine Existenz eine dauernde und aufeinanderfolgende ist. Wir sehen ferner, daß die räumlichen Dinge immerfort in Bezug auf ihre Ausdehnung vergrößert und vermehrt werden können, ebenso, daß auf die vorhandenen Veränderungen immerfort neue folgen können. Diese Möglichkeit oder Fassungsfähigkeit greifen wir in ihrer Unbegrenztheit auf und da haben wir Raum und Zeit, worin Dinge existiren oder existiren können.

6. Daß Dinge im Raume und in der Zeit sind, rührt her von ihrer Begrenztheit und Unvollkommenheit. Da von der Zeit sogleich speziell die Rede sein wird, betrachten wir hier nur den Raum. Jedes geschaffene Ding hat, weil es nicht unermeßlich ist, eine begrenzte Gegenwart, es ist irgendwo im Raum. Die Naturkörper sind außerdem ihrer Ausdehnung nach im Raum, d. h. sie sind ganz im ganzen Orte und theilweise in den Theilen des Ortes, den sie einnehmen. Dieß kommt her von ihrer materiellen Unvollkommenheit, die darin besteht, daß sie ihr ganzes Sein nicht zugleich, sondern gewissermaßen auseinandergelegt besitzen. In dieser Unvollkommenheit ist die Ausdehnung begründet und in dieser die Räumlichkeit.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß der Raum als solcher, d. h. wenn wir ihn als ein von den Dingen, die in ihm sind oder sein können, Verschiedenes betrachten, draußen in der Natur nicht existirt, sondern nur etwas in unserem Verstande ist. Erst durch vernünftige Ueberlegung, durch Zuthun des Verstandes entsteht der Raumbegriff. Bereits die mittelalterliche Philosophie erkannte dieses „Subjective" im Raume an. Sie sah eine Zuthat des Verstandes darin, daß der betrachtende Geist

[1] Vergl. unter Andern Tolet Physic. l. 4 q. 3; Fonseca Metaph. l. 5 c. 5 q. 1.

erstens vom realen Sein der ausgedehnten Dinge absieht und die Ausdehnung als solche festhält; zweitens den Begriff der mathematischen Ausdehnung unabhängig von dem Körper als Fassungsfähigkeit von Ausgedehntem und zwar als etwas betrachtet, was unbegrenzt ist, insofern er nämlich einsieht, daß die ausgedehnten Dinge immer weiter vermehrt und vergrößert werden können; drittens sie als eine Seinsweise auffaßt, die in ihrer Weise an den nothwendigen und allgemeingiltigen Gesetzen alles Seins Theil hat.

Diese Zuthaten sind, wie man sieht, nicht derart, daß kraft ihrer der Raum etwas rein Erdichtetes ist, welches nur in unserer Vorstellungsweise seinen Grund hätte. Man kann den Raumbegriff einigermaßen zu den sogenannten allgemeinen Begriffen in Vergleich stellen. Nehme ich z. B. den allgemeinen Begriff „Mensch", wie er als Prädicat die einzelnen Subjecte unter sich hat, so ist das Allgemeine als solches nicht in den einzelnen Individuen, sondern nur im denkenden Geiste; es wird aber doch mit Recht als objectiv gedacht, weil das, was wir als allgemein denken, so beschaffen ist, daß es in vielen Individuen da sein kann. Ebenso haben die Begriffe von Raum und Zeit, wenn sie auch nur im Geiste sind, daher eine objective Wahrheit, weil das, was wir als Raum und Zeit denken, außer dem erkennenden Geiste eine Möglichkeit der Ausdehnung und Aufeinanderfolge ist, welche durch keine Grenze beschränkt wird.

7. Mit Recht wirft der denkende Geist die Frage auf, worauf denn diese unbegrenzte Möglichkeit in letzter Instanz beruhe, wenn sie nicht im erkennenden Geiste ihren ganzen Grund habe? Hier hat sich die vorurtheilslose Philosophie auf Gott den Unermeßlichen, den Ewigen hingewiesen gesehen.

Die Dinge werden nämlich dadurch zu räumlichen und zeitlichen, daß in ihnen das Gegenwärtigsein und die Dauer beschränkt ist. Dauer und Gegenwärtigsein besagen aber eine positive Vollkommenheit, müssen also ihren Grund haben im Urgrund aller Vollkommenheit, in Gott. Alle Vollkommenheit befindet sich in entsprechender Weise im Unendlichen, und zwar als dem letzten Grunde, warum eine solche Vollkommenheit außer ihm sein kann. Demgemäß liegt auch in Gottes Ewigkeit und Unermeßlichkeit der letzte Grund, weßhalb es überhaupt eine Dauer und Gegenwart geben kann. Gott besitzt eine unbeschränkte untheilbare Gegenwart, vermöge welcher er Allem, was ist und sein kann, und zwar nicht nach Weise eines Ausgedehnten, sondern nach Weise eines Einfachen gegenwärtig ist. Er besitzt eine unbegrenzte Dauer, welche nicht nur allen

Anfang und jedes Ende, sondern auch jedes Nacheinandersein ausschließt, und daher alle Zeiten, die sind und sein können, in einem ungetheilten Jetzt umfängt[1]. Gottes Unermeßlichkeit und Ewigkeit haben in keiner Hinsicht den Charakter von Raum und Zeit — man darf sie nicht einmal idealen Raum und ideale Zeit nennen, wie Fenelon und Lessius in ungenauer Redeweise sich ausdrückten —, wohl aber sind diese Attribute der letzte Grund von Raum und Zeit.

Man sieht also, daß Raum und Zeit in sachgemäßer Weise eine genügende Erklärung finden, ohne daß man gezwungen wäre, zu den Kantschen Fictionen seine Zuflucht zu nehmen. Es bleibt nun noch Einiges nachzuholen, was speziell auf die Zeit Bezug hat.

---

[1] Man vergleiche P. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 368.

7. Ueber die Zeit im Besondern.

1. Nach Kant haben wir die Zeit als die zweite der reinen Anschauungsformen anzusehen, in welche die Seele allen Stoff der Sinnlichkeit wie einen Teig hineinzwängt, um ihm dadurch den Charakter der Zeitlichkeit aufzudrücken. Die Zeit steckt also, wie der Raum, nur in unserem Kopfe. Während aber der Raum dem äußern Sinne zu Diensten steht, ist die Zeit die Form für den innern Sinn, d. h. für das Anschauen unser selbst und unseres innern Zustandes. Im Vorherigen ist dieser Ansicht bereits das Urtheil gesprochen.

Um den Werth des vielgerühmten Meisterfundes noch heller zu beleuchten, wollen wir hier noch kurz das zusammenstellen, was speciell auf die Zeit Bezug hat.

Zunächst dürfte aus der bisherigen Darstellung dießbezüglich Folgendes hervorzuheben sein:

Wie der Raum sich auf ausgedehnte Körper bezieht, so ist die Zeit ein durch aufeinanderfolgende Veränderungen gegebenes Maaß. Die Zeit ist keine rein innere Form, kein bloßes Gedankending. Aber so, wie wir sie denken, ist sie auch kein Wirkliches, was für sich bestände, keine Eigenschaft, kein Verhältniß, was zwischen den Dingen wäre. Sie ist nicht sinnliche, sondern intellectuelle Vorstellung, nicht Anschauung, sondern Begriff, und zwar ein Begriff, der seinen Grund in der Wirklichkeit hat, insofern die Veränderungen und deren successive Dauer draußen an den Dingen wirklich stattfindet, und, was wohl zu beachten, stattfindet als fortsetzbar ohne Grenzen.

2. In Bezug auf den Ursprung der Zeitvorstellung recapituliren wir Folgendes: Wir erblicken Verschiedenes in Veränderung, fortschreitender Verwirklichung, im Werden und stetigen Wandel begriffen. Von den Dingen, an denen die Veränderungen oder Bewegungen vor sich gehen, sehen wir ab, und beachten das vorübergehende fließende Sein der Veränderung gemäß der zwar stetigen, aber theilbaren Aufeinanderfolge; wir halten die Seinsweise des Nacheinander in ihrer Möglichkeit und Fort-

setzbarkeit fest, betrachten in ihr andere Aufeinanderfolgen als möglich oder wirklich: da haben wir das Objective, was wir zum Zeitbegriff brauchen. Weil wir also die Fähigkeit besitzen, nicht bloß jenes bestimmte Aufeinander, das sinnlich wahrnehmbar ist, sondern auch die Dauer als eine Sinnesweise der Dinge zu erkennen, weil also das menschliche Erkenntnißvermögen über die sinnfälligen Erscheinungen hinauszugreifen vermag, darum sind wir in der Lage, zu der Vorstellung von Zeit gelangen zu können. Der Sinn nimmt nur die aufeinanderfolgenden Empfindungen und Vorstellungen wahr. Hingegen ist das Aufeinanderfolgen selber, also das Verschwinden, Gegenwärtigsein, Kommen darum kein Object für Sinneserkenntniß, weil es Beziehungen einschließt, also ein Object, welches nur von der Vernunft erreicht wird. Wie gewinnen wir somit den Gedanken der Zeit? Dieß hat P. Kleutgen im Sinne der mittelalterlichen Philosophie kurz und treffend beantwortet: „Wir sind uns nicht bloß bewußt, daß Empfindungen oder Zustände in uns entstehen und vergehen, sondern auch, daß wir, während sie entstehen oder vergehen, bleiben. Dessen können wir uns aber nicht bewußt sein, wenn wir nicht außer den Zuständen und Empfindungen in uns etwas erkännten, das wir von ihnen als unser Selbst unterschieden. Um einen Zustand als einen vorübergegangenen zu erkennen, müssen wir erkennen, daß wir, die wir jetzt sind, schon waren, als der Zustand war, der jetzt nicht mehr ist. Und um einen Zustand als kommend zu erkennen, müssen wir erkennen, daß wir schon sind, während er nicht ist. Wie wir also beim Anschauen vorübergehender Zustände den Gedanken der Veränderung nur dadurch gewinnen, daß wir von den Zuständen das Subject, welches verändert wird, unterscheiden, so gewinnen wir auch beim Anschauen der aufeinanderfolgenden Zustände den Gedanken der Zeit nur dadurch, daß wir außer dem Kommen und Entschwinden ein Bleiben, d. i. eine Dauer, denken." [1]

Nach der Zeit bestimmen wir die Dauer der Dinge, und in der Zeit denken wir die dauernden Dinge. In der Dauer der Dinge können wir nämlich in Bezug auf die Fassungsfähigkeit bestimmter Veränderungen Theile unterscheiden. Obgleich die Dauer nicht aus geschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, so können doch in ihr als in einer stetigen Größe durch den betrachtenden Geist Theile angegeben werden, und so erhalten wir die Zeit als das Maaß der Dauer. Betrachten wir aber die

[1] Philosophie der Vorzeit n. 361.

Zeit als eine Dauer, die unbeschränkt fortgesetzt werden kann, so erhalten wir die Zeit als das, worein wir die Dauer der Dinge verlegen.

Hieraus ist des Weitern ersichtlich, daß Kant mit Unrecht die Vorstellung der endlosen Zeit als eine ursprüngliche ausgibt und behauptet, wir erhielten die Vorstellung von bestimmter, längerer oder kürzerer Zeit dadurch, daß wir in der unendlichen Zeit Schranken zögen und so die verschiedenen Zeiten als Theile der unbeschränkten auffaßten. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Zuerst erkennen wir die bestimmten Zeiten und durch Hinwegdenken der Schranken bilden wir alsdann den Gedanken der unbeschränkten Zeit.

3. Wie die Dinge von wegen ihrer Beschränktheit im Raume sind, so sind sie aus dem nämlichen Grund der Zeit unterworfen. Hier aber stoßen wir auf den bemerkenswerthen Unterschied, daß die Naturkörper nicht in der nämlichen Rücksicht in der Zeit sind, wie sie sich im Raum befinden. Sie sind nämlich im Raum nicht bloß gemäß einer bestimmten Gegenwart (ubi), wie etwa geistige Wesen, sondern sie sind überdieß derart an den Raum geheftet, daß sie ihr Sein im Raum vertheilen. In der Zeit hingegen sind sie bloß gemäß einer bestimmten Gegenwart (quando), während sie ihr Sein nicht durch die Zeit vertheilen, sondern es ganz durch die Zeit hindurchschleppen. Vermöge der Dauer ihrer Substanz nehmen sie ihr Sein ungetheilt mit. In der Zeit sind sie nur, insofern sie eine Dauer haben, die an ihnen die Aufeinanderfolge der Veränderungen zuläßt. Damit ein Wesen gerade so in der Zeit sei, wie die ausgedehnten Körper an den Raum geheftet sind, müßte es ganz dem Wechsel unterworfen, sein ganzes Sein müßte ein fließendes und kein beharrliches sein. In dieser Weise sind nicht die Substanzen, wohl aber die Veränderungen selber ganz an die Zeit geheftet. Denn die Veränderungen haben kein anderes Sein als ein vorübergehendes, sie fließen in Theilen dahin, die den Theilen der Zeit entsprechen [1].

4. Wir kommen jetzt auf den von Kant aufgestellten Unterschied zwischen Raum und Zeit zu sprechen, welchen wir am Anfang dieses Kapitels anführten. Kant knüpft den Unterschied zwischen Raum und Zeit an die von jeher in der Philosophie gebräuchliche Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn. Der äußere Sinn ist die nach Außen gerichtete Wahrnehmung, während der innere Sinn das wahrnimmt, was in uns geschieht. Den Raum erklärt er zur Form des

[1] Vergl. Suarez, Metaphysica disput. 50 sect. 7.

äußern Sinnes, d. h. zur Bedingung aller Vorstellungen des äußern Sinnes; ebenso soll sich die Zeit zum innern Sinne verhalten.

Viel ist über diesen von Kant hingeworfenen Gedanken gestritten worden, und nicht wenige Kantianer stehen kopfschüttelnd davor. „Er hätte diese Unterscheidung besser nicht gemacht," sagt Kuno Fischer[1], und fügt vom Kantianischen Standpunkte treffend hinzu: „Die Sache gewinnt das Ansehen, als ob der äußere Sinn etwas ganz Anderes wäre als der innere, als ob die Dinge außer uns eines besondern Sinnes bedürften, als ob sie selbst etwas Besonderes, von unsern Vorstellungen Unterschiedenes wären. Alles, was wir wahrnehmen oder empfinden, ist in uns. Es wird außer uns vorgestellt, indem wir es räumlich unterscheiden. Dadurch wird es äußerer Gegenstand der Wahrnehmung, und erst dadurch wird die Wahrnehmung selbst eine äußere. Der äußere Sinn ist nichts anderes als die räumlich vorstellende Wahrnehmung." Also nicht einmal mit Kant wäre hier Kant vereinbar!

Andere Kantianer sind etwas devoter gegen den großen Mann und halten daran fest, es müsse sich, wenn sie seine Worte hören, immer dabei etwas recht Geniales denken lassen. Nach dieser Richtung thut sich besonders ein Schriftsteller der jüngsten Zeit, Ludw. Noiré, hervor. Die Umdeutung, welche er mit Kant vornimmt, zeigt, was sich nicht Alles aus ihm machen läßt. Nach Noiré ist bei Kant unter Raum und Zeit Bewegung und Empfindung zu verstehen. Er habe sagen wollen, der Wirklichkeitsgehalt der Begriffe Raum und Zeit hafte allem Sein so unmittelbar an, daß kein Vorstellen ohne sie möglich sei. Der Kant'sche Gedanke müsse dahin interpretirt werden, daß Töne, Farben, Geschmack, Geruch auf Bewegungsgegensätze zurückzuführen seien, daß das objectiv Vorhandene nur Räumliches, nur Bewegung sei, daß alles Objective sich nur durch Verschiedenheit der Raumerfüllung unterscheide, während alles Subjective, Bewußtseinsartige, sich in lauter Zeit auflöse. „Wer diesen Gedanken klar zu fassen vermag," sagt Noiré, „der wird die Geistestiefe des in den Abgrund des objectiven Seins hinabtauchenden Idealisten ermessen und nicht genug bewundern können."[2] Das dürfte außer Zweifel

[1] Geschichte der neueren Philosophie III. S. 346. Wenn wir den Hegelianer Kuno Fischer den Kantianern beizählen, so wollen wir dem gesprächigen Herrn nicht das Recht verkümmern, auch allen von Kant abweichenden Schulen beigezählt werden zu können.

[2] So in seiner „Grundlegung einer zeitgemäßen Philosophie" (S. 20), der er das Motto vorsetzt: „Von Kant zu Kant".

stehen: hätte Noiré vor 100 Jahren gelebt, die „gewaltige — und nicht selten kantige — Geistesgröße Kants" hätte sicherlich nicht Fichte als seinen „tölpelhaftesten Schüler" bezeichnet. Wir können nicht genug die jugendliche Kühnheit Noiré's bewundern, mit welcher er den Spruch befolgt:

„Im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter."

Es kommt nicht darauf an, in die „dunkle Tiefe der Kant'schen Entdeckung" Etwas hineinzuphantasiren, sondern selbige so, wie sie ist, einer Kritik zu unterziehen. Und da muß doch jeder Unbefangene gestehen, daß wir die Zeit gerade so in den äußern Erscheinungen finden, wie den Raum. Alle, auch die räumlichen Veränderungen, die Bewegungen, die wir außer uns wahrnehmen, nehmen wir wahr als in der Zeit stattfindend. Jene Weise des Seins, die dem Begriffe der Zeit entspricht, nämlich das fließende, nacheinander kommende Sein findet sogar, wie P. Kleutgen bemerkt, vorzugsweise in der Natur statt, weil die Naturwesen nicht nur in ihrem Erscheinen, sondern auch in ihrem Sein der Veränderung unterliegen, während der erkennende Geist zwar durch seine Thätigkeit von einem Zustande in den andern übergeht, aber seiner Substanz nach unverändert ausharrt.

5. Wir bestreiten übrigens nicht, daß, wie überhaupt jeder Irrthum, so auch die Kant'sche Verirrung an irgend einen wahren Sachverhalt anklingt. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß die zeitliche Dauer und Aufeinanderfolge der Seelenacte leicht in's Bewußtsein falle, während seltener Veranlassung vorliege, die örtlichen Beziehungen, das „Wo" der innern Seelenacte, in das Bewußtsein hineinzuziehen. Es mag sein, daß in dieser Beziehung die Zeit für den innern Sinn vor dem Raum einen Vorrang innehält.

Wir wollen auch daran erinnern, daß der Zeitbegriff zu seinem Zustandekommen viel mehr unser subjectives Zuthun beansprucht, als der Raumbegriff. Was der Geist im Raumbegriff aufgreift, das hat seinen vollen actuell existirenden Grund in der Außenwelt. Die Zeit hingegen schlüpft mit ihrer minutiösen, kaum greifbaren Erkennbarkeit in Theilen oder vielmehr durch den untheilbaren Punkt der Gegenwart unaufhaltsam vorbei. Die Seele faßt die Zeit nach Art eines zugleich-seienden Wesens auf, obgleich sie ein solches nicht ist [1].

[1] Locus totum complementum suum habet in re, sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animae numerantis. So der hl. Thomas v. Aq. l. II. Dist. 12, q. 1 art. 5 ad 2.

Als Abschluß unserer Besprechung von Raum und Zeit, und zugleich als Ueberleitung zum folgenden Abschnitt setzen wir P. Kleutgens Worte her: „Wenn Kant in seiner Kritik keinen Schritt voran thun kann, ohne sich auf seine Behauptung, daß Raum und Zeit nichts als reine Formen der Sinnlichkeit seien, zu stützen, so ist auch durch die Erkenntniß, daß vielmehr Räumlichkeit und Zeitlichkeit den Dingen eigen sind, der Eingang in eine Speculation eröffnet, die nicht bloß sinnliche Wahrnehmungen unter einander ordnet, sondern das dem Sinne verborgene Ansich der Dinge findet.“ [1] Auf dem nämlichen Wege, wie sich der objectiv-reale Gehalt des Raum- und Zeitbegriffes nachweisen läßt, läßt sich unschwer zeigen, daß unseren, die Sinneswahrnehmung überragenden, Begriffen eine Wirklichkeit außer uns entspricht.

Hiermit haben wir gegen Kant bewiesen, was zu beweisen war. Raum und Zeit sind nicht zwei aus uns stammende Vorstellungsformen, sondern sie sind uns mit dem Vorstellungsstoff gegeben, insofern das

---

Wir gestatten uns, noch zwei weitere Stellen hier anzuführen, damit man sehe, mit welchem Unrecht Neuere der mittelalterlichen Philosophie vorwerfen, sie hätte die subjectiven Zuthaten beim menschlichen Erkennen völlig übersehen. An einer andern Stelle lehrt nämlich der hl. Thomas:

„Si motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici, quod sicut etiam animâ non existente est numerus lapidis, ita etiam animâ non existente esset numerus motûs, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus (quod est motus divisio). Sed totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile (jenen Augenblick, der „Gegenwart“ heißt). Ipsa tamen totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu.“ IV. Physic. l. 23.

Weil das subjective Zuthun bei der Zeit mehr hervorsticht, als beim Raum, daher kam es, daß die mittelalterlichen Denker dasselbe mit Vorliebe am Zeitbegriffe klar machten. So der nämliche hl. Lehrer: „Quaedam sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius motus. Sed quantum ad id quod est *formale* in tempore, scil. numeratio, completur per operationem intellectus operantis“ (l. I. distinct. 19 q. 5 art. 1 c. — Vergl. ejusdem opusculum 44 de tempore).

[1] Philosophie der Vorzeit n. 364.

Neben- und Nacheinander nicht bloß in dem anschauenden Subjecte erscheint, sondern auch in den äußeren Objecten wirklich vorhanden ist. Die „transcendentale Aesthetik" kann also höchstens den Ruhm einer genialen Dichtung beanspruchen.

Sehen wir nun, wie es sich mit der „transcendentalen Logik" verhält.

---

8. Die Spielerei mit den leeren Begriffen oder Verstandesformen.

1. Es bedarf nur eines flüchtigen Blickes auf unsere erkennende Thätigkeit, um inne zu werden, daß wir uns die Gegenstände nothgedrungen nicht bloß räumlich und zeitlich *vorstellen*, sondern auch in gewissem Zusammenhang, in den Verhältnissen von Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Wirklichkeit u. s. w. *denken* müssen. Nach Kant'scher Philosophie stammen alle diese Bestimmungen lediglich aus der Natur unseres Verstandes; in diesem sind die Formen angebracht, durch die wir den Dingen die Wirklichkeit, Ursächlichkeit, Substantialität aufdenken. Wir stoßen also wieder auf den Kant'schen *Apriorismus*.

Wie wir bereits früher zu bemerken Gelegenheit hatten, gibt es in Bezug auf das menschliche Erkennen allerdings etwas *Aprioriſches*, d. h. von unserer Erfahrung Unabhängiges und dieselbe Begründendes; und zwar sowohl *in* uns als *außer* uns. *In* uns ist es die Fähigkeit des Erkennens mit den in ihr schlummernden Gesetzen des Denkens, welche Gesetze nichts anderes sind als ein Angelegtsein des Denkens auf das wirkliche Sein; *außer* uns sind es die Dinge und die in den Dingen waltenden absolut giltigen Gesetze des Seins, insofern sie durch unsere Erkenntnißkraft logisch faßbar sind.

Das ist die Apriorität, die jeder vernünftige Mensch als wirklich vorhanden anerkennt. Mit dieser ist Kant nicht zufrieden.

Wie für die Anschauung Raum und Zeit, so sollen für das Denken gewisse *Begriffe* — wir wissen nicht wie — aus dem Hintergrunde unseres Erkenntnißvermögens auftauchen. Weil wir nämlich gemäß Kant'schem Vorurtheil nur ein rein *sinnliches* Wahrnehmungsvermögen haben und uns durch die Sinneserfahrung nichts Nothwendiges, Allgemeingiltiges gegeben ist, so schloß er, die Begriffe, durch die wir Nothwendiges und Allgemeingiltiges dächten, schössen aus dem Innersten der Seele heraus. Sobald irgend eine Erscheinung den Geist berühre, springe sofort der Begriff hervor, um dieselbe mit irgend einer intelligibeln Formalität zu überkleiden.

Geben wir eine kurze Charakteristik dieser Kant'schen Begriffe oder Kategorien.

Die „Begriffe" sind keine empirischen Abstracta und geben uns keine allgemeinen Merkmale der Wahrnehmung, sondern sie sind Formen, die von dem Verstande in die Erfahrung unbewußt hineingelegt werden. Sie liegen in ihren „Keimen und Anlagen im menschlichen Geiste vorbereitet, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden." [1] Sie sind nicht zufällig und nach individuellen Launen eingepflanzt, sondern nothwendig logische Formen, die sich in jedem Verstande entwickeln müssen. Die Anschauungsformen könnten auch anders sein als die unsrigen, die Denkformen nicht.

Kategorien heißen die Begriffe, insofern sie zur Classification dienen. Kants Kategorien sind keine Seinsweisen, sondern pure Denkformen. Es sind subjectiv nöthigende Gesetze der Denkthätigkeit, leere Formen, in die der erkennende Geist den durch die Sinne gelieferten Stoff aufnimmt, ein Apparat, dessen der Verstand sich bedient, um den durch die sinnliche Anschauung bereits formirten Stoff weiter zu verarbeiten, d. i. zu denken. Ich habe z. B. das Wahrnehmungsurtheil, daß beim Scheinen der Sonne der Stein warm wird: sofort springt die Kategorie von Ursache und Wirkung aus dem Innern der Seele herzu, drückt sich jener Wahrnehmung auf, und wir erhalten das allgemeingiltige Erfahrungsurtheil: so oft die Sonne scheint, wird der Stein warm.

Function der Kategorie ist nicht, wie man sieht, Objecte vorzustellen, sondern Vorstellungen fest zu verknüpfen. Die Anschauung liefert die Objecte und die Kategorie gibt die Form der Verknüpfung mit subjectiver Nöthigung. Durch die Zahl der möglichen Formen der Verknüpfung ist auch die Zahl der Kategorien bestimmt. Demgemäß haben wir:

Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.
" " Qualität: Realität, Negation, Limitation.
" " Relation: Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung oder Gemeinschaft.
" " Modalität: Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit.

Kuno Fischer sagt von dieser berühmten Kategorientafel: „In der Zusammenstellung der Kategorien kommt Kants architektonische Liebhaberei

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 67.

besonders zum Vorschein, und man muß sich hüten, ein zu großes Gewicht auf die hier zur Schau gestellte Symmetrie zu legen. Wie diese Kategorien abgezogen sind von den Urtheilen, so fehlt diesem Dodekalog der reinen Verstandesbegriffe die Form des Systems, welche nicht ersetzt wird durch eine spielende Architektonik." [1] Kants Kategorienlehre läuft in der That auf eine Spielerei hinaus; allein sein Griff, womit er anstatt wirklicher Seinsweisen pure Verbindungsformen in das Wort „Begriff" oder „Kategorie" hineinschob, ist zu folgenschwer, um als harmlose Spielerei geduldet werden zu können.

Die Kategorien sind nach Kant eigentlich das, was die Erfahrung ausmacht. Die Erfahrung besteht ja in einer allgemeinen und nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen. „Ich" als wahrnehmendes Subject verknüpfe die Erscheinungen vorübergehend vermittels Raum und Zeit und mache sie zum Object der Anschauung. Hingegen „ich" als denkendes Subject verknüpfe die Erscheinungen in allgemeingiltiger Weise vermittels der Kategorien und mache sie zum Object allgemein giltiger Erfahrung. Die Kategorien haben also das vor Raum und Zeit voraus, daß sie ein dauerhafterer und feinerer Kitt sind.

Der aprioriſche Apparat der leeren Form ist die „reine Vernunft", somit der Hauptgegenstand der „Kritik".

Wenn wir uns mit Kant auf die kritische Lauer setzen wollen, so müssen wir, wie er uns sagt, das vornehmste Augenmerk darauf richten, daß keine Begriffe in den Verstand hineinschlüpfen, die irgend etwas Wirkliches in sich enthalten, d. h. die irgend einen gegenständlichen Inhalt haben, mit andern Worten, wir müssen sorgen, daß die Erkenntniß a priori völlig rein sei. „Von den Erkenntnissen a priori heißen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann."

2. Betrachten wir nun einmal die reinen Formen, so müssen wir für's Erste sagen, daß zu ihrer Annahme gar keine Gründe vorliegen. Kant behauptet, das menschliche Erkennen habe factisch einen Charakter, der in bloßer Sinnes-Erkenntniß seine Erklärung nicht finden könne; die Begriffe müßten a priori, d. h. von der Erfahrung unabhängig sein, da sie ja wegen ihrer Allgemeingiltigkeit ihren Ursprung

[1] Geschichte der neueren Philosophie III. S. 363.

nicht aus der bloßen Vergleichung und Vervollkommnung von Sinnenbildern haben können. Bis dahin hat er unbedingt Recht, wenn er auch die Art und Weise der Unabhängigkeit durchaus falsch auffaßt.

Aber nun liegt ein doppelter Erklärungsversuch vor: der altherkömmliche, unter Menschen übliche „naive", und der neue von Kant aufgestellte. Hier heißt es: Entweder — Oder! Nur nach gründlicher Ausmerzung des „Entweder" kann das Oder als alleinberechtigt den Platz behaupten.

Während der Professor von Königsberg die Thätigkeit des höhern Erkenntnißvermögens von Innen heraus durch subjective Stammbegriffe als durch fertige Formen, die sich nur zu entwickeln, auseinander zu falten haben, bestimmt werden läßt, geht der herkömmliche Erklärungsversuch dahin, das Erkenntnißvermögen erhalte seine Form, d. h. seine Bestimmtheit, von Außen her durch die objective Wirklichkeit. Da mit der Zulässigkeit letzterer Ansicht das ganze Kant'sche System unrettbar der Klasse überflüssiger Hirngespinnste verfällt, sind wir benöthigt, dieselbe einer genauen Besichtigung zu unterziehen, auf die Gefahr hin, bereits Gesagtes in anderer Form zu wiederholen.

Weil wir thatsächlich Allgemeingiltiges, also die Sinneswahrnehmung Ueberragendes erkännten, glaubte man sich in vorkantischer Zeit, und namentlich im „finstern Mittelalter" zu dem Schluß berechtigt, dem menschlichen Erkenntnißvermögen eigne die Kraft, in den Dingen auch das aufzufassen, was denselben unabhängig von ihrem materiellen Wesen, von ihrer zufälligen Erscheinungsweise, von ihrer Individualität zukomme. Während der Sinn nur die Einzeldinge gemäß ihrer Erscheinung erreicht, bringt jenes höhere Erkenntnißvermögen, die Vernunft, zu allgemeingiltigen Seinsweisen (Sein, Substanz und Accidenz, Ursache u. s. w.), zur Wesenheit der Dinge vor. So entstehen die Begriffe. Was der Begriff einschließt, ist zwar in dem Einzeldinge, das dem Sinn erscheint, wirklich, es verdankt aber nicht diesem Einzeldinge seinen Bestand, sondern ist eine übersinnliche, logisch nothwendige Wirklichkeit, auf die das Einzelding angelegt ist. In dem Begriff des Kreises liegt das Rund-sein nicht deßhalb, weil dieser Kreis rund ist, sondern dieser Kreis ist rund, weil Rund-sein zum Begriff des Kreises gehört. Das im Begriff Enthaltene ist darum nicht an das Einzelding geheftet, es ist das Allgemeine, dem alle betreffenden Einzeldinge unterstehen müssen. Der Begriff verlöre nichts, wenn auch das Einzelding, bei dessen Erscheinung wir ihn erwarben, zu sein aufhörte. In seinem Kern ist der Begriff eine über den Sinn hinausgehende (metaphysische) Nothwendigkeit,

die sich in unserem Geist als logische Nöthigung, so und nicht anders zu denken, offenbart. Von jedem noch so abgeblaßten Phantasiebild ist der Begriff himmelweit verschieden.

Hiermit ist dem Umstande, den Kant so sehr betont, Genüge geleistet: die Wahrheit des Begriffs ist von der Wirklichkeit dessen, was dem Sinn erscheint, nicht abhängig. Und doch sind's nicht leere Formen, die aus dem Subject kommen, sondern sie haben einen von der äußeren Wirklichkeit herrührenden Inhalt. Das Erkenntnißvermögen erhält durch die Einwirkung des außer ihm liegenden Seins eine Verfassung, in Folge deren es in seiner Thätigkeit zum lebendigen Bild und Ausdruck des erkannten wirklichen Seins wird. Wie nämlich die menschliche Erkenntnißkraft von Innen heraus darauf hingeordnet ist, das Sein der Dinge in idealer Weise in sich aufzunehmen, so bietet sich von Außen her das Sein deßhalb dem Erkenntnißvermögen dar, weil es darauf hingeordnet ist, sich dem Geiste zu offenbaren. Den Effect der von den Objecten ausgehenden Einwirkung auf das Erkenntnißvermögen nannte man in der Philosophie des Mittelalters ganz passend Form, insofern dadurch die Nachbildung des Erkannten im Erkennenden bestimmt wurde.

Um Mißverständnisse zu verhüten, müssen wir hier noch eine kleine Bemerkung einschieben. Sind die Begriffe und Kategorien nur transcendente Seinsweisen? Dem berühmten Kritiker beliebt es, folgenden Schluß zu machen: Die Kategorien sind entweder nur transcendent, d. h. Formen der Dinge an sich, oder nur immanent. Kant hat hier, wie es so häufig bei voreingenommenen Denkern sich ereignet, die dritte Möglichkeit übersehen, daß die Kategorien auch ganz wohl eine transcendente und immanente Bedeutung haben können. Und so ist es. Zunächst sind die Kategorien Daseinsformen des An-sich-seienden, und dann Denkformen des Gedachten. Gott, der Urgrund aller Dinge, hat uns die Fähigkeit gegeben, die Dinge in den nämlichen logischen Formen zu denken, in welchen sie existiren [1]. In diesem Punkte haben wir die Zustimmung der realistischen Kantianer, die sich bekanntlich auf jene Sätze stützen, in welchen der große Denker im Widerspruch zu seinem System die wirkliche Existenz der Außenwelt behauptet hat (Herbart, H. Lotze, Trendelenburg [2], E. v. Hartmann u. s. w.). Die echten (idealisti-

[1] Vgl. Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste S. 56, Anm.

[2] Ueber Trendelenburg bemerkt E. v. Hartmann: „Er hatte mit seiner dritten Möglichkeit den ganz richtigen Punkt getroffen; es war nur verfehlt, von

schen) Kantianer, welche das „Ding an sich" auf jede Weise eliminiren wollen, dürfen von keiner Transcendenz im Ernste reden; für sie kommt unsere dritte Möglichkeit von selber in Wegfall. Die kritischen Realisten sind also in einem wesentlichen Punkt auf die Erklärung der „Begriffe" zurückgekommen, wie sie in der mittelalterlichen Scholastik üblich war.

Was von den Begriffen gilt, gilt natürlich auch von den Urtheilen und Grundsätzen, die auf den Begriffen beruhen. Auch sie brauchen ihr Fundament nicht in einer aus dem Subject hervorsprudelnden Nöthigung zu haben, sie haben es ja außer dem Erkenntnißacte in der objectiven Wirklichkeit; gerade so wie die Begriffe, aus deren Vergleichung sie sich mit Nothwendigkeit ergeben. Dieß die herkömmliche Erklärungsweise.

Vorerst wird man uns zum allermindesten zugeben, daß sie den wirklichen Thatbestand gerade so gut erklärt, wie die Kant'sche Fiction. Kant hätte, um sein System als das allein zulässige ausgeben zu können, mindestens den ernstlichen Versuch machen sollen, die herkömmliche Anschauungsweise als unzulässig nachzuweisen; er hätte zeigen müssen, daß es widerstreite, im Menschen eine übersinnliche Erkenntnißkraft anzunehmen, und die Bestimmtheit oder Form des Erkenntnißactes von einer äußern Wirklichkeit herzuleiten.

3. Zum Zweiten ist die Kant'sche Annahme einer Verstandesform nicht bloß eine höchst überflüssige Hypothese, sondern überdieß eine solche, welche mit den beobachteten Thatsachen nicht in Einklang gebracht werden kann. Denn unser Bewußtsein bezeugt uns nicht bloß, daß wir uns logisch genöthigt fühlen, so und nicht anders zu denken, zu urtheilen, sondern es bezeugt uns auch eine Eigenthümlichkeit dieser Nöthigung, die darin besteht, daß sie ein Einblick in das dem Erkenntnißprincip von Außen dargebotenen Object ist. Wir denken so, weil es so ist. Wir werden im Urtheilen nicht von einer blinden Nothwendigkeit geleitet, sondern wir haben das deutliche Bewußtsein, zu der Erkenntniß genöthigt zu werden, daß das Verhältniß der Begriffe, welche unsere Urtheile bejahen oder verneinen, unabhängig von unserm Erkenntnißvorgang sich wirklich vorfindet. „Oder welches ist der Grund," fragen wir mit Kleutgen, „der mich nöthigt zu urtheilen, daß gerade Linien sich decken, oder nur in einem

einer „Lücke" in Kants Beweis zu sprechen, da es sich gar nicht um eine irgendwie auszufüllende Lücke, sondern um einen von Grund aus zu berichtigenden falschen Rechnungsansatz handelt, dessen Correctur den angeblich Kant'schen Beweis nicht etwa bloß nachträglich ergänzt und vervollständigt, sondern entkräftet und umstößt." (Kritische Grundlegung ꝛc. S. 120).

Punkte sich schneiden können? Offenbar kein anderer, als weil ich sehe, daß die Sache so ist und nicht anders sein kann." Wir sehen klar, daß sich an Linien, wie sie außerhalb unseres Erkennens und unabhängig davon existiren, die angeführten Sätze bewähren müssen. Sache der wissenschaftlichen Kritik ist es, unser Denken nach allen seinen subjectiven Elementen zu durchforschen und bis zu den einfachsten Begriffen und höchsten Grundsätzen vorzugehen. Aber immer und überall, wo sie eine Denknothwendigkeit antrifft, trifft sie diese Nothwendigkeit an — als einen Einblick in die Wahrheit. Eine Kritik, welche diese Thatsache übersieht, ist alles eher, als Kritik, sie ist Architektonik; sie ignorirt den wesentlichsten Charakter unserer Erkenntniß.

4. Für's Dritte ist Kant mit seinem Formenapparat insofern vom Wege der Wissenschaft abgeirrt, als er es unternimmt, die Thatsachen durch eine Hypothese zu erklären, welche selber noch viel mehr der Erklärung bedarf, als die zu erklärenden Thatsachen.

Denn was sind jene leeren Formen, reinen Begriffe, die, aus dem Innern der Seele hervor sich entwickelnd, auf die Wahrnehmungen zustürzen, um diese mit Allgemeingiltigkeit zu durchtränken? [1]

Woher haben sie das Recht, Wahrnehmungen für allgemeingiltig zu erklären? Was für ein Grund kann z. B. im Subject liegen, daß beim Betasten des warmen Steines im Sonnenschein der Stammbegriff „Ursache" hervortritt und meine Wahrnehmung in einen allgemeingiltigen Satz verwandelt? Daß beim Anblick eines Baumes die Verstandesform „Substanz" aus einem Binnengemach der Seele herausspringt, den Baum gleichsam bedeckt und ihn ohne jede objective Veranlassung als Substanz gedacht werden läßt?

Ohne Frage ist die Annahme gerechtfertigt, es sei die Vernunft, welche beim Erscheinen irgend eines Sinnesbildes in der Phantasie ein dem

[1] Was wir oben (S. 47) von den Anschauungsformen sagten, das gilt auch mutatis mutandis von den Verstandesformen. Von der Art und Weise, wie sie entstehen oder vorhanden sind, lehrt uns Kant nichts Bestimmtes. Er bekennt sich zu einem „Systeme der Epigenesis der reinen Vernunft" (Kritik S. 757). Das will sagen: Die Erfahrung macht nicht diese Begriffe möglich, sondern umgekehrt enthalten die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung; sie sind aber auch nicht subjective Anlagen zum Denken (welche von unserem Urheber so eingerichtet worden wären, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur genau stimmte), sondern selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniß. Diese Verlautbarungen finden sich nur in der zweiten Auflage der Kritik.

äußern Object entsprechendes Gedankenbild als Erkenntnißform erzeuge. Aber der gewöhnlichen Ansicht zufolge, wie wir dieselbe namentlich bei den alten Scholastikern wissenschaftlich durchgearbeitet finden, *wirkt* die sinnliche Erkenntniß — oder besser gesagt: das äußere Object vermittels seines Sinnesbildes in der Phantasie — zur Erzeugung des übersinnlichen Gedankenbildes *mit*.

5. Hier berühren wir einen Punkt, bei welchem wir wegen seiner entscheidenden Wichtigkeit ein wenig verweilen müssen.

Wie kann etwas Materielles, wie kann eine sinnliche Empfindung, so fragt man, *mitwirken* zur Hervorbringung einer immateriellen, übersinnlichen Erkenntnißform?

Das Bedenken schwindet, wenn man *erstens* erwägt, daß die materiellen Einzeldinge durch die allgemeingiltigen Gesetze des Seins bestimmt, also innerlich darauf angelegt sind, sich dem denkenden Geiste zu offenbaren. Eine Analogie zu diesem Sachverhalt haben wir in dem künstlerischen Werthe eines Bildwerkes, der für ein anschauendes Thier gleichsam in der Materie wie in Finsterniß begraben liegt. Das Bildwerk ist allerdings pure Materie, aber diese Materie ist doch nach den Gesetzen der Kunst bestimmt und trägt so das Gepräge eines Geistes in sich. Der künstlerische Werth ist gleichsam verhüllt unter den materiellen Zufälligkeiten, welche zunächst für den Sinn in die Erscheinung treten. Der Künstler tritt hinzu, und im Lichte seiner künstlerischen Begabung leihen jene materiellen Zufälligkeiten ihre Mitwirkung dazu, dem Künstler den künstlerischen Werth des Bildwerkes zugänglich zu machen. [1] Wir dürfen *zweitens* nicht vergessen, daß beim Menschen das sinnliche Erkenntnißvermögen, welches vom äußern Object direct beeinflußt wird, mit dem

[1] Weil wir in der That von den Dingen eine vollkommenere Erkenntniß erhalten, als die materiellen Einzeldinge gewähren können, darum verglich man in der aristotelischen Schule die Thätigkeit des erkennenden Verstandes mit einem *Lichte*, welches die Dinge befähigt, uns die Einsicht in ihr Wesen zu gewähren. Aber dieses „Licht" ist im Grunde nichts Anderes, als eine Begabung der Vernunft, über den materiellen Charakter der Einzeldinge hinaus deren nach den allgemeingiltigen Gesetzen des Seins veranlagte Wesenheit zu erschauen. Aehnlich, wie es beim Künstler der Fall ist. Wie der Beschauer eines Kunstwerkes dadurch zur Auffassung des künstlerischen Werthes befähigt ist, daß er an der künstlerischen Befähigung dessen theilnimmt, der das Bild verfertigt hat, so sind auch wir im tiefsten Grunde dadurch zum Erkennen des Wesens der Dinge befähigt, daß wir theilnehmen an der Befähigung dessen, der der Urheber aller Dinge ist; was dieser *vorgedacht* hat, vermögen wir *nachzudenken*.

Denkvermögen in derselben Seele wurzelt. Hierdurch geschieht es, daß so oft das sinnliche Erkenntnißvermögen unter dem Eindrucke der äußern Dinge steht, das Denkvermögen *indirect* in Mitleidenschaft gezogen wird.

Wir sagen also nicht, daß das materielle Einzelding *vor* und *unabhängig* von der geistigen Erkenntnißkraft direct auf den Geist einwirke — sagten wir das, dann würde man mit Erfolg den Grundgedanken des Kantianismus gegen uns in's Feld führen; — wir behaupten vielmehr, daß die Vernunft auf die Gegenwart des Sinnesbildes hin gleichsam aus eigener Initiative ihre Thätigkeit zu äußern beginnt und durch ihre eigene Thätigkeit das Gedankenbild (die Erkenntnißform) hervorbringt. Diese Vernunftthätigkeit besteht aber wesentlich darin, daß sie sozusagen den Stoff für den objectiven Inhalt des Gedankenbildes aus dem äußern Ding herausscheidet. Das, *was* der Begriff enthält, ist ja im äußern Gegenstand, wenn auch nicht so (d. i. in der Allgemeingiltigkeit), *wie* es der Begriff enthält.

Hieraus ersieht man, daß der Gegenstand der sinnlichen Vorstellung zur Entstehung des Gedankenbildes mindestens als dessen bestimmende, formgebende Ursache *mitwirkt*. Er bewirkt mit das Zustandekommen des Gedankenbildes, und zwar vermag er das vermöge der Verbindung mit der Vernunftthätigkeit, ähnlich wie die materielle Beschaffenheit eines Dinges vermöge der Verbindung mit dem Lichte es vermag, das Zustandekommen des Retinabildes mitzubewirken. Ist es also auch in erster Linie die Vernunft selber, die sich im Gedankenbild eine Erkenntnißform erzeugt, so bedient sie sich dabei des den äußern Gegenstand darstellenden Sinnesbildes.

Wir haben hier etwas weit ausgeholt; deßhalb sind wir aber doch nicht von unserm Gegenstand abgeirrt. Gegen Kant hatten wir die Anklage erhoben, er habe die Thatsachen durch eine Hypothese zu erklären gesucht, welche selber noch viel erklärungsbedürftiger sei, als die zu erklärenden Thatsachen. Indem wir ihm vorhielten, er leite in unerklärbarer Weise unser bestimmtes Denken von rein subjectiven Begriffsformen her, war es uns nahe gelegt, daran zu erinnern, wie in der althergebrachten Philosophie die Bestimmtheit unseres Denkens in genügender Weise aufgehellt wurde. Erst dadurch erhält der Vorwurf gegen Kant sein volles Gewicht. So ist alles erklärt, was zu erklären war. In der sinnlichen Vorstellung liegt der Grund, welcher dem Gedankenbild die Bestimmtheit verleiht, daß es uns gerade dieses und nicht ein anderes Object vorstellt. Kant wollte nicht einsehen, wie das möglich sei. Wäre er bei der mittelalterlichen Philosophie in die Schule gegangen, so hätte er dort gelernt, daß die

Vernunft allerdings es ist, welche das Gedankenbild des Gegenstandes erzeugt, aber nicht, indem sie Begriffsformen nach ihrer eigenen subjectiven Gesetzlichkeit anfertigt, sondern indem sie sich mit der sinnlichen Vorstellung zur Hervorbringung der entsprechenden Erkenntnißform vereinigt. Diese Erklärung entspricht der Ueberzeugung des Menschengeschlechtes, welche dahin geht, daß unser Erkennen aus einer Art von Wechselwirkung mit einer von uns unabhängigen Welt entspringt. „Den Versuch," sagt H. Lotze, „das Weltbild als innerliches Erzeugniß des Geistes allein zu fassen, hat der wissenschaftliche Geschmack immer bald wieder aufgegeben; er fand stets zu diesem Zwecke nöthig, in uns selbst ebensoviele, dem Wesen unseres Geistes fremde und aus ihm unableitbare Antriebe anzunehmen, als die gemeine Ansicht deren von der Außenwelt zu empfangen glaubte." [1]

6. Um nun mit der schwersten Anklage zu schließen, sagen wir für's Vierte, daß Kants reine Begriffe, inhaltsleere Formen der Erkenntnißkraft voll des Widerspruchs sind. Reine Begriffe, d. h. Begriffe ohne jeden Inhalt, Begriffe, die nur Formen der Anschauung sind, sind etwas rein Unmögliches. Denn jeder Begriff muß einen Inhalt, einen Stoff haben; sonst hört er auf, Begriff zu sein. Man mag die Begriffe rein nennen, insofern sie nichts Sinnliches, kein Einzelding, sondern Allgemeingiltiges darstellen. Reine Begriffe aber im Sinne Kants sind viereckige Kreise, sind Messer ohne Griff und Klinge. Der Begriff ist stets der Begriff von Etwas; sonst ist er nichts. Durch die bloße intellectuelle Auffassung eines Begriffes haben wir auch bereits irgend etwas Objectives dargestellt. Allerdings gibt es Denkgesetze, denen gemäß die Begriffe geformt werden; aber die menschlichen Denkgesetze haben ihren Grund in den objectiven Seinsgesetzen, die im Begriff zum Ausdruck gelangen.

Wir brauchen nun nicht weiter zu zeigen, was für ein Urtheil die vorurtheilslose Wissenschaft über Kants transcendentale Logik fällt. Wir stehen gerechtfertigt da, wenn wir sie als eine Spielerei bezeichnen. Einer dieser Begriffe oder Sätze verdient noch eine besondere Beleuchtung.

[1] Mikrokosmus III. S. 231.

9. Die Zerrüttung des Causalitätsprincips.

1. Von den verschiedenen Denkformen oder leeren Verstandesbegriffen der Kant'schen Denkfabrik haben wir nun das sogenannte Causalitätsprincip (Gesetz des Verursacht-seins) wegen seiner außerordentlichen Wichtigkeit einer besondern Besichtigung zu unterbreiten. Dieses vielgebrauchte Princip ist in dem Urtheil niedergelegt: Jede Wirkung oder jedes Gewordene muß eine entsprechende Ursache haben; ein allgemeingiltiges Urtheil, zu dem sich bekanntlich jeder denkende Mensch genöthigt sieht. Um dieses dreht sich, wie um kein anderes, der philosophische Geisterkampf. Kant betrachtet die philosophische Durchforschung desselben als die größte Begebenheit in der Geschichte der Philosophie.

Vergegenwärtigen wir uns vorerst den zu erklärenden Thatbestand.

Zunächst erkennt der Mensch, ähnlich wie das Thier, in einzelnen Fällen unter Anleitung eines subjectiven Instinktes oder in Folge gehäufter Wahrnehmung, daß irgend ein Ereigniß die Wirkung irgend einer That ist. Außerdem entwickelt sich beim Menschen eine verstandesgemäße Auffassung des Verursacht-seins, und diese haben wir hier in's Auge zu fassen.

Nicht selten nämlich kommen dem Menschen Fälle vor, in denen er Vorgänge oder Dinge als Ursachen anderer Erscheinungen mit Denknothwendigkeit auffaßt. Indem wir uns dann statt dieses oder jenes Dinges das Sein im Allgemeinen vorstellen, urtheilen wir mit derselben Denknothwendigkeit, daß alles, was ist, entweder durch sich oder durch ein Anderes sein, somit einen Grund haben muß. Jeder vernünftige Mensch wird behaupten, er erkenne dieses aus den Begriffen des Seins und des Grundes und sehe zugleich ein, daß alle anderen Menschen, welche jene Begriffe aufzufassen im Stande sind, es erkennen müssen. In dieser Weise behauptet die ganze Menschheit, den Causalitätssatz als ein allgemeingiltiges, nothwendiges Princip zu besitzen.

2. Das für die Naturforschung so unentbehrliche Causalitätsprincip in seiner unbeschränkten Allgemeingiltigkeit kann man wohl als dasjenige

bezeichnen, welches den Materialismus und Sensualismus von jeher auf das Empfindlichste belästigte. David Hume ist der Erste, welcher sich mit dem Princip unter großem Aufwand von Gelehrsamkeit zurecht zu setzen suchte. Treu dem Geiste des Empirismus leitete er unsere gesammte Auffassung der Verursachung aus der Sinneserfahrung ab. Folgerecht sprach er dem Causalitätsprincip den allgemeingiltigen Charakter ab, da dieser sich aus der Sinneserfahrung nicht erklären ließe. Er meinte, obgleich wir durch einen trügerischen Zwang denken müßten, daß jedes Ding und Ereigniß nothwendigerweise seinen Grund habe, so könne doch in der wirklichen Ordnung der Dinge gar Vieles sein und geschehen ohne allen Grund. Was ist uns durch die Erfahrung gegeben? philosophirt Hume. Einzelne Thatsachen, Eindrücke und deren zeitliche Aufeinanderfolge, das ist Alles; niemals gibt uns die Erfahrung deren ursächliche Verknüpfung. Du nimmst wahr, wie eine Billardkugel die andere stößt, wie diese ihren Platz verändert; aber daß letztere ihren Platz verläßt, weil sie von ersterer gestoßen wurde, das erkennst du nicht. Du nimmst den Schlag wahr, den man dir gibt, du fühlst den Schmerz, aber du gewahrst nicht in dem Schlage die Ursache des Schmerzes; den Begriff Ursache thust du hinzu, derselbe ist kein Erfahrungsbegriff. Wie kommt es nun, daß sich die Aufeinanderfolge in eine Verursachung verwandelt? wie wird aus dem post hoc ein propter hoc? Hume antwortet: Wenn Thatsachen jedesmal aufeinanderfolgen, wenn sich die Aufeinanderfolge oft wiederholt, so gewöhnt sich unsere Phantasie allmählich daran, die beiden Vorstellungen derart zu verknüpfen, daß sie unter dem Eindrucke der ersten Thatsache bereits glaubt, die zweite werde nicht ausbleiben. Was die alten Scholastiker unter dem Namen expectatio casuum similium von den Thieren behauptet hatten, das überträgt Hume auf den Menschen. Weil die Verbindung eine beharrliche ist, deßhalb nimmt sie den Schein einer nothwendigen an; unsere Gewohnheit ist es, welche diesen Schein verursacht. Die Causalitätsverknüpfung wird demgemäß in keiner Weise erkannt, sondern nur geglaubt. Hume's Skepticismus besteht eben darin, daß wir vom Causalitätssatz nur innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt Gebrauch machen dürfen, und auch da in keinem Falle auf Erkenntniß, sondern stets nur auf Gewohnheitsglauben hin.

Unverkennbar hat diese Darlegung auf den ersten Blick etwas Bestechendes und es darf nicht auffallen, daß sie bis heute in materialistischen oder empiristischen Gedankenkreisen ihren Platz behauptet hat. Aug. Comte dringt darauf, man solle den Begriff von Ursache gänzlich beseitigen und

nur von einem beständigen Zusammenkommen bestimmter Ereignisse reden. Stuart Mill hält das Causalitätsgesetz ebenfalls für eine bloße Folge der unwillkürlichen Induction; an und für sich wäre es ganz gut möglich, daß auch einmal etwas da sei oder geschehe ohne allen Grund.

Die heutigen Materialisten, welche sich bekanntlich auf die eiserne Unabänderlichkeit und Allgemeingiltigkeit der Naturgesetze, also an erster Stelle des Causalitätssatzes, welcher ja gerade die eisen-spendende Ingredienz aller Naturgesetze ist, außerordentlich viel zu Gute thun (und um nur den Causalitätssatz intakt zu erhalten, sogar die menschliche Willensfreiheit läugnen), finden sich in der größten Klemme, wenn sie uns von der Unbeschränktheit und Unbedingtheit dieses Satzes Rechenschaft geben sollen. Meistens eilen sie vor dieser Frage davon, wie der Vogel Strauß vor seinen Verfolgern, und es dürfte schwer sein, zu sagen, welche Ausrede bei ihnen die beliebtere ist.

3. Was sollen wir zu der skeptisch-materialistischen Lösung Hume's sagen? Unzweifelhaft ist dieselbe für die Wissenschaft verderbenschwanger. Denn wer immer nicht auf eigentliches Wissen verzichten will, der muß das Causalitätsprincip in jener objectiven Allgemeingiltigkeit, wie es uns das subjective Denken aufnöthigt, unbedingt annehmen. Was sollen wir in der Wissenschaft mit diesem Satze anfangen, wenn wir denselben als allgemeingiltig bei uns denken, ohne daß er es in der objectiv äußeren Ordnung der Dinge ist? wenn in der Außenwelt Vieles ohne allen und jeden Grund sein oder geschehen kann? Wenn das, dann gute Nacht, Wissenschaft!

Es läßt sich nicht verkennen, daß in den verschiedenen Redensarten von Gewohnheit, Instinct, Verjährung und Aehnlichem, wie wir sie bei dem ernsteren Theile der Empiristen und Materialisten antreffen, ein Stückchen Wahrheit enthalten ist. Dieses war der althergebrachten Philosophie durchaus nicht neu. Der im Thierreich herrschende Causal-Instinct (nicht Causal-Begriff, wie F. A. Lange ihn nennt), der z. B. den Affen treibt, mit der Hand hinter den Spiegel zu greifen, um seinen Doppelgänger zu erhaschen, spielt auch im menschlichen Leben seine wichtige Rolle, läßt z. B. den Säugling das hilfreiche Erscheinen der Mutter mit seinem eigenen Geschrei verbinden, und erzeugt dadurch eine gewisse Erfahrung. Es ist ferner wahr, daß wir in sehr vielen Fällen durch die Gewohnheit dazu gebracht werden, einen Causalnexus zwischen stets verbundenen Erscheinungen vorauszusetzen, wenn wir den Nexus auch selber nicht kennen; ebenso wahr ist es, daß wir mit Naturnöthigung für alles

Geschehene irgend einen Grund aufsuchen. Wer sieht aber nicht, daß, insofern in diesen Fällen nicht purer Instinct, sondern wirkliches Denken des Grundes vorhanden ist, dieses jener Gewohnheit oder Naturnöthigung bereits zu Grunde liegt, also nicht durch dieselbe hervorgebracht werden kann? Wenn z. B. der Wilde den Blitz als die Ursache des Donners auffaßt, weil er sieht, daß beide Phänomene stets zusammen eintreten, wenn er bei der Sonnenfinsterniß sich einen Drachen einbildet, der den feurigen Ball verschlingen will, so thut er das, weil er zum Voraus denkt, daß Alles, also auch die Sonnenfinsterniß und das stete Zusammensein von Blitz und Donner seinen Grund haben müsse.

Hiernach liegt es auf der Hand, daß Hume und die Materialisten mit ihren Erklärungen nicht einmal an das zu lösende Problem heranreichten.

4. Im Lichte der herkömmlichen christlichen Philosophie wäre die Lösung eine höchst einfache gewesen. Dieser gemäß erhalten wir den Begriff Grund wie alle ähnlichen aus der Erfahrung, zunächst aus den Erfahrungsthatsachen des inneren Bewußtseins. Wir haben thatsächlich das unmittelbare Bewußtsein unseres Denkens und Wollens, als unserer eigenen Lebensthätigkeit. Ist uns nun hiermit nicht der Begriff des Grundes, des Geschehens, des Thuns und folglich auch der Wirkung und der Ursache gegeben? Jene allerdings der Sinneswahrnehmung entnommenen Begriffe sind an sich keine auf das jetzt und hier Vorliegende beschränkten Sinneswahrnehmungen, sondern Verstandesvorstellungen von unbeschränkter Allgemeinheit. Der Verstand erkennt in dem Objecte Höheres als der Sinn. Haben wir aber einmal diese Begriffe, so erkennen wir aus ihnen selbst sofort die Wahrheit des Satzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache hat. Denn aus dem Begriff ergibt sich unmittelbar: Was immer geworden ist, ist durch etwas geworden. Nichts kann aber durch sich selbst werden. Es kann wohl ein Wesen, welches ist, ohne geworden zu sein (wie wir Christen es von Gott wissen und glauben), den Grund seines Seins in sich selber tragen; was immer aber geworden ist, hat seinen Grund in einem Andern; das sagt uns mit zwingender Evidenz der Begriff. Allgemein gefaßt lautet also der Satz, den wir dem Begriffe ablesen: Jedes Sein hat seinen Grund, entweder in sich oder in etwas Anderem; jedes Gewordene hat seinen Grund (seine Ursache) in etwas Anderem.

5. Kant fühlte sich von dem durch Hume angeregten Problem mächtig ergriffen. Sein Scharfblick erkannte sofort die Gefahr, welche in der von

Hume angebahnten Lösung lag. Der Gedanke, daß das Causalitätsprincip im Interesse der Menschheit und Wissenschaft als ein allgemeingiltiges und nothwendiges aufrecht zu erhalten sei, war gerade der, durch welchen der Königsberger Professor am nachdrücklichsten seine Philosophie zu empfehlen suchte.

Der Mann befand sich in einer fatalen Lage. Die Philosophie der christlichen Vorzeit war in dem weiten Bereiche der protestantischen Entwicklung völlig verloren gegangen. Im Nebel des die ganze Zeit bedeckenden Empirismus war keine andere Erfahrung bemerkbar, als die sinnliche. Und aus dieser konnte doch für den Menschen die Erkenntniß der Causalität eben so wenig herkommen, wie für das Thier aus dem Anblick der gedruckten Ilias die Erkenntniß der Kunstregeln hergeleitet werden kann.

Aber der geniale Kritiker wußte sich aus der Verlegenheit zu helfen. Eine Causalität, so sagt er, ist *außer* uns gar nicht vorhanden, wir erkennen eine solche also auch gar nicht: wir gießen vielmehr die Causalität aus uns heraus *auf* die Dinge der Erfahrung, d. h. die Causalität ist Kategorie.

Wie Hume, weiß auch Kant nichts von einem *übersinnlichen* Verstandeseinblick in Objectiv-Wahres und Allgemein-Giltiges. *Gegen* Hume behauptet er, der Causalitätsbegriff könne nicht aus der Erfahrung entstehen, da man ja denselben *vor* aller Erfahrung besitzen müsse. Kant nahm mithin nicht (im Sinne der herkömmlichen Philosophie) an, der Mensch müsse vermöge der Denkfähigkeit von Haus aus auf die Erfassung des Causalitätssatzes angelegt sein, sondern er betrachtete diesen Satz als eine rein subjective Nöthigung nach Art einer Schablone, so daß wir Causalität denken, ohne daß sie da ist.

Vergleichen wir den neuen Causalitätsbegriff mit dem der alten Metaphysik, d. h. der unter den Menschen von jeher bis auf den heutigen Tag üblichen Auffassungsweise, so stellt sich die Sache folgendermaßen:

a) *Die alte Metaphysik*: Der Causalitätsbegriff stammt aus der Erfahrung, in welcher der Verstand den Sinn überholt, indem er in Objectiv-Wahres und Allgemein-Giltiges (Metaphysisch-Reales) einen Einblick thut. In Kraft dieses seines übersinnlichen Charakters hat jener Begriff eine unbeschränkte und allgemeingiltige Anwendbarkeit [1].

b) *Hume*: Der Causalitätsbegriff stammt aus der Sinneserfahrung.

[1] Man vergleiche hiermit F. A. Lange, Geschichte des Materialismus II. S. 45.

Die Grenzen seiner Anwendbarkeit sind zweifelhaft; jedenfalls läßt er sich auf nichts anwenden, was über die Sinneserfahrung hinausgeht.

c) Kant: Der Causalitätsbegriff ist eine Stammform der reinen Vernunft, welche darin ihre Bedeutung hat, daß sie unsere (Sinnes-) Erfahrung bestimmt. Derselbe hat deßhalb im Gebiete der Sinneserscheinungen unbeschränkte Anwendbarkeit, aber jenseits desselben keine Bedeutung.

6. Hiermit hätten wir Kants Lehre dargelegt, und nunmehr haben wir dem mächtigen Atlas der modernen Zeit drei Vorhaltungen zu machen: er läßt die zu erklärende Thatsache nicht nur unerklärt, sondern läugnet sie; er stützt seine Behauptung mit morschen Gründen; er setzt sich mit sich selbst in Widerspruch.

Beginnen wir mit dem Ersten. Wollen wir uns Kants That oder besser Unthat in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit vorstellen, so brauchen wir uns nur lebhaft zu vergegenwärtigen, was das heißt: das Causalitätsgesetz zu einer aprioriſchen Form machen, welche der Mensch in die Dinge hineindenkt, und dadurch natürlich den äußern Dingen jede Verursachung absprechen! Wenn ich z. B. den Blitz sehe, so hat nach Kant'scher Lehre nicht nur die sofortige innere Phantasievorstellung des erwarteten Donners, sondern auch das wirkliche Hören des „scheinbar" äußern Donners, sowie der Causalverband zwischen Blitz und Donner seinen ausschließlichen Grund in mir! Ich behaupte, der Blitz sei eine Ursache des Donners, nicht weil ich erkenne, daß er es außer mir und unabhängig von meinem Erkennen wirklich ist, sondern weil die Causalität eine Denkform ist, in welcher zu denken ich genöthigt bin. Und das soll noch Causalität sein?

Aber hier kommt man vielleicht mit der Einrede, wir thäten Kant Unrecht, wenn wir behaupteten, er läugne jede objective Causalität; der große Denker weise allerdings jede „transcendente" (d. h. jenseits oder außerhalb des Erkenntnißactes statthabende) Causalität hartnäckig zurück: innerhalb der Erkenntnißacte nehme er eine wahre Verursachung an. Dem ist allerdings so. Diese sogenannte „immanente" Causalität bestünde nach Kant darin, daß jeder nachfolgende Erkenntnißact seinen vollen Grund in dem vorhergehenden hätte. Ergibt sich hieraus vielleicht eine Hebung der Schwierigkeit? Im Gegentheil! Diese immanente Causalität muthet uns eine geradezu haarsträubende Annahme zu. Denn es ist zu beachten, daß Kant nicht von psychologischem Zusammenhang innerer Vorstellungen, der sogenannten Ideen-Association, redet, sondern daß er auch die äußeren Wahrnehmungsacte mit ihrem Inhalte aus-

einander hervorwachsen läßt! Hat die Lehre von der „inneren Causalität" einen Sinn, dann muß ich annehmen, eine Sinneswahrnehmung ergebe kraft der Causalitäts-Kategorie aus sich den Inhalt des folgenden Wahrnehmungsactes als die Wirkung des vorher Wahrgenommenen. Da sitze ich am Fenster und sehe, wie ein Knabe dem andern ein Spielzeug wegnimmt, ich höre, wie sie in heftigen Wortwechsel gerathen, unterdessen schmecke ich meinen Kaffee und verbrenne mir die Zunge, höre ein Pochen an der Thüre und die Anrede des Briefträgers; vom Brief schweift mein Blick in's Freie und sehe ich, wie die beiden Knaben sich prügelnd auf der Erde liegen. Ist das Alles nur immanente Causalität? Soll ich wirklich glauben, nichts von allem dem, weder Knaben noch heißer Kaffee noch Thüre noch Briefträger noch Prügelei existirten außer mir? ich hätte da vielmehr nur eine Reihe von Vorstellungen, von denen jede folgende ihren ganzen Grund in der vorhergehenden fände? die Wahrnehmung des Wortwechsels folge aus derjenigen der Knaben, die Wahrnehmung des heißen Kaffee aus der des Wortwechsels, die Wahrnehmung des Thürpochens aus der des heißen Kaffees, die Wahrnehmung des Briefes aus der des Thürpochens, die Wahrnehmung der Prügelei aus der des Briefes u. s. w.? Werde ich nicht durch meine Wahrnehmung vielmehr zu der Ueberzeugung gezwungen, daß ich transcendente, d. i. wirklich existirende Knaben vor mir sah, daß die Wegnahme des Spielzeugs auf transcendentem Gebiete, d. i. außerhalb meines Erkenntnißactes stattgefunden hat, daß der transcendente Kaffee zu heiß war und mir die Zunge verbrannte, daß der Briefträger nicht bloß ein immanentes Phänomen, sondern ein transcendentes Etwas sei, daß ferner die Prügelei in transcendenter Weise, d. i. außerhalb meines Kopfes stattgefunden? Man berufe sich also nicht auf Kants „immanente Causalität". Sie ist eine Chimäre, und wenn sie es nicht wäre, so wäre sie der elendiglichste Ersatz für jene Causalität, welche als das Fundament der Wissenschaft das Interesse des philosophischen Nachforschens erregt hat. Wir verbleiben bei unserer Behauptung: Kant hat sich durch seine Causalitätslehre den Weg zur Wirklichkeit und damit auch zu jedem objectiv werthigen Wissen gänzlich verlegt.

7. Ferner müssen wir, um uns über die Kant'sche Causalitätslehre ein Urtheil zu bilden, die Gründe ansehen, auf welche sich der große Meister dabei stützt.

Zuerst glaubte er, das Causalitätsgesetz in seiner Allgemein-Giltigkeit nicht anders erklären zu können. Aber durfte er es deßhalb verderben?

Hätte er nur an der Thatsache festgehalten, daß jeder denkende Mensch den Einblick in die objective, allgemeingiltige Wirklichkeit hat, wie sie dem Causalitätssatze entspricht; wäre er dann bei seiner richtigen Ueberzeugung geblieben, daß die Sinneserfahrung einen derartigen Einblick in übersinnliche Wirklichkeit nicht bieten kann, so hätte ihn gerade die unläugbare Existenz des allgemeingiltigen Causalitätssatzes zu der richtigen Wahrheit führen müssen, daß der Mensch eine übersinnliche, d. i. geistige Erkenntnißkraft besitzt. Alsdann hätte er Empirismus, Skepticismus, Materialismus wirklich, wie er zu wollen vorgab, überwunden; alsdann hätte er den traurigen Verirrungen seiner Zeit gegenüber die echte Würde des Menschen, einen Cardinalpunkt der wahren Philosophie zur Geltung gebracht; alsdann hätte er, anstatt das Strombett des Unheils nur noch breiter und tiefer zu machen, bei seiner eminenten Geistesbegabung ein Segen für sein Vaterland werden können.

Einen andern Grund für die Versubjectivirung des Causalitätssatzes machte sich Kant zurecht, indem er denselben zu einem synthetischen Urtheil *a priori* verzerrte. Ein aprioriſches ist jenes Princip ohne Frage (vgl. oben S. 14); es ist aber ein analytisches und durchaus nicht ein synthetisches. Denn wenn ich sage: „Alles, was wird, muß eine Ursache haben," so finde ich das Prädicat („nothwendig verursacht sein"), indem ich das Subject (das „Werdende") erörtere. Was wird, d. h. was zum Sein bestimmt wird, schließt in seinem Begriffe nothwendig ein „Bestimmen" ein. Oder kann man sich vielleicht eine passive Bestimmung, ein Bestimmtwerden denken ohne die entsprechende active Bestimmung, ein Bestimmen?

Als dritten Grund finden wir die Behauptung, daß eine jede Erfahrung, um gemacht werden zu können, eine Anwendung der Causalität voraussetze; daraus folge, daß die Causalität selber nicht aus der Erfahrung geschöpft sein könne, sondern a priori im Verstande liegen müsse. Dieser Grund löst sich in Dunst auf, sobald man sich an den thatsächlichen Sachverhalt erinnert. Bei jedem Erfahrungsacte findet allerdings eine Anwendung des Causalitätsprincips statt. Es wird sozusagen geübt; folgt aber daraus, daß ich es ausdrücklich erkennen muß, bevor die Anwendung vor sich geht? Es genügt, daß ich „a priori" die Fähigkeit besitze, die Causalität da zu erkennen und mir über dieselbe Rechenschaft zu geben, wo sie geübt wird. Diese Fähigkeit kann immerhin keine sinnliche, sie muß eine geistige, d. h. übersinnliche sein.

Unser zweiter Vorwurf ist hiermit begründet. Die Größe Kants gehörte fürwahr dazu, um auf so nichtssagende Gründe hin dem Causalitätsprincip jene Bedeutung abzusprechen, die demselben die gesammte Menschheit mit Vernunftnothwendigkeit zuschreibt. Er hat — in einer von Hume wesentlich verschiedenen, aber desto gründlicheren Weise — das Princip zerrüttet, worauf sich alle Wissenschaften zu stützen haben. Er hat aber auch dadurch ein Princip zerrüttet, welches wesentlich zur Grundlage seines eigenen Systemes gehört.

8. Drittens endlich erkennen wir die schlechthinige Unwissenschaftlichkeit der Kant'schen Behauptung eben darin, daß der große Denker mit derselben sein eigenes Werk zu Falle bringt.

Erinnern wir uns kurz an den eigentlichen Fragepunkt der ganzen Erkenntnißtheorie.

Die Wahrnehmung unterscheidet sich bekanntlich gerade dadurch von der bloßen Phantasievorstellung, daß sie Transcendentes (d. h. etwas, was außerhalb des Erkenntnißactes wirklich existirt) darstellt, oder, was gerade soviel heißt, daß sie eine transcendentale (d. h. über sich selbst hinausgehende) Beziehung hat. Stelle ich mir in der *Phantasie* ein Haus vor, so ist das Object des Actes immanent. Sehe ich hingegen draußen mit meinen *Augen* ein Haus, so bezieht sich mein Act auf das Haus als auf etwas *draußen* wirklich Befindliches; das innere Moment, welches meine Wahrnehmung vermittelt, ist nicht bloßer Schein; eher könnte man es Erscheinungsbrücke nennen.

In der Kant'schen Philosophie ist es eine Capitalfrage, wie die Wahrnehmung diese transcendentale Beziehung erhalte, mit andern Worten, wie die Erfahrung dazu komme, daß sie die Erfahrung *von Etwas* sei. Die Denk- oder Anschauungsformen erklären hier nichts, denn sie werden ja *aus dem Subject heraus* dem Anschauungsstoff hinzugefügt. Die subjective Construction des Actes thut's ebenso wenig. Hier kann zunächst nur allein der objectiv gegebene *Inhalt* der Vorstellung, die *Empfindung*, eine Erklärung ermöglichen. Woher die Empfindung? Ist sie vielleicht auch nur die Wirkung unserer eigenen Natur? Dann müssen wir mit Berkeley sagen, daß Alles nur aus uns herausgespensterte „Geister und Vorstellungen", daß Alles, was uns die Sinne lehren, „nichts als lauter Schein" ist. Dieß will Kant nicht. Deßhalb behauptet er gerade, es gäbe Dinge außer uns, und nur insofern sie unsere Sinne afficirten, erführen wir, *daß* etwas existire, und nur insofern dieses geschähe, sei Erkenntniß und Wahrheit möglich. Unsere Sinne würden

durch Eindrücke afficirt, und durch die Art und Weise des Afficirtseins sei der Inhalt der Vorstellung bestimmt. Unter „Afficiren" kann nur eine Handlung verstanden werden. Wer übt die Handlung aus? Kant hatte es schon in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft offen ausgesprochen, daß es die Dinge an sich seien, welche uns durch Vorstellungen afficiren. Daß die Handlung des Afficirens eine Ausübung der Causalität in sich begreift, ist sonnenklar. Bildet aber in dieser Weise das Ding an sich die Ursache unserer Empfindung, dann ist die Causalität nicht mehr bloß eine aprioriſch in unserem Geiste liegende Form, sondern Wirksamkeit in den Dingen selbst und nur aus der Erfahrung kann ich von ihr Kunde erhalten. Dem entsprechend erklärt Kant in seiner Metaphysik der Natur, wo es ihm darum zu thun ist, den Begriff der Materie auf lauter bewegende Kräfte zurückzuführen: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein, denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden." [1]

Man hat also zu wählen! Entweder nimmt man die Causalität als rein subjective Verstandesform und verzichtet auf jede vom Gebiet der äußeren Wirklichkeit herrührende Wirksamkeit, und dann bleibt die Empfindung, wie sie factisch vorhanden ist, unerklärlich. Oder man nimmt behufs Erklärung der Empfindung eine von den äußern Dingen ausgehende Wirksamkeit an, und dann ist das Causalitätsprincip keine subjective Verstandesform mehr, sondern wenigstens in den betreffenden Fällen von transcendenter Wirklichkeit.

Hier stoßen wir also wieder auf den unhebbaren Widerspruch, der das ganze Fundament des Kantianismus auseinanderreißt. In Folge des idealistischen Grundcharakters, welchen Kant seinem System gegeben hat, wird der Causalitätsgrundsatz zu einem subjectiven uns närrenden Gedankenspiel, der Mensch, das „rastlose Ursachenthier" wieder zum Kätzchen, welches mit dem eigenen Schwanze spielt.

Den Werth von Kants aprioriſchen Formen haben wir in den vorigen Abschnitten genugsam in Augenschein genommen. Der kritische Philosoph glaubte derselben zu bedürfen, um „Erfahrung" zu erklären, überhaupt, um in ihnen ein haltbares Kriterium der Wahrheit unserer Erkenntnisse zu besitzen. Ueber die Brauchbarkeit der aprioriſchen Formen in dieser Beziehung haben wir uns nun im Besondern noch zu verbreiten.

[1] Sämmtliche Werke V. S. 317.

10. Der Apriorismus als verunglücktes Kriterium der Wahrheit.

1. Was wir bis jetzt über den Kant'schen Formenvorrath, Apriorismus genannt, gesehen haben, dürfte wohl mehr als genügen, um gegen denselben ein entschieden ablehnendes Urtheil zu begründen.

Manche unserer Leser werden sich wohl der Forderung erinnern, die man an jede Erkenntnißtheorie zu stellen pflegt, daß sie uns nämlich ein Kriterium der Wahrheit aufweise, d. h. dasjenige klar stelle, was uns über den Besitz der Wahrheit gewiß macht. Und da regt sich von selber die Frage, ob der subjectiv-idealistische Apriorismus, als das Facit der Erkenntnißtheorie Kants, jener Forderung entspricht. Obgleich nun die Antwort in dem früher Gesagten bereits enthalten ist, so glauben wir doch, dieser Frage, welche ja in keiner ausführlichen Besprechung einer Erkenntnißtheorie fehlen darf, nicht aus dem Wege gehen zu sollen. Immerhin betrachten wir so den Apriorismus von einem neuen Gesichtspunkt, von welchem aus wir seine völlige Nutzlosigkeit recht klar durchschauen können.

Kants Philosophie war mehr als irgend eine andere ein Suchen nach dem echten Kriterium der Wahrheit.

Nachdem die Wissenschaft in einer frühern Periode mit dem Uebersinnlichen gründlichst aufgeräumt hatte, war in den Kreisen der Erfahrungswissenschaft das Bedürfniß erwacht, sich über die Erfahrung selbst klar zu werden. Man stellte Fragen über die Bedingungen einer allgemeingiltigen Erfahrung. In dieser Form nahm Kant das Problem auf; er war beflissen, uns die Bürgschaft dafür aufzuweisen, daß wir in den Erfahrungsurtheilen von allgemeiner Giltigkeit wirklich Wahrheit besitzen.

Trachten wir den Fragepunkt genau festzustellen.

Erfahrung, sagt Kant, ist ein Product der Sinne und des Verstandes. Zu Grunde liegt ihr die Wahrnehmung, welche bloß vom Sinne herrührt. Aber es gehört auch dazu das Urtheilen, das bloß

dem Verstande zukommt. Kant unterscheidet Wahrnehmungsurtheile, die nur subjectiv giltig seien, z. B. der Zucker ist süß, der von der Sonne beschienene Stein ist warm; bei diesen erwarte ich nicht, daß ich das jederzeit, oder jeder Andere es ebenso wie ich finden soll [1]. Und dann Erfahrungsurtheile von objectiver allgemeiner Giltigkeit. Daß der Stein beim Scheinen der Sonne warm wird, wäre zunächst für mich eine vorübergehende Wahrnehmung von rein subjectiver Bedeutung; sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so käme über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpfte, und das synthetische Urtheil würde nothwendig allgemeingiltig, folglich objectiv, und aus einer Wahrnehmung in eine Erfahrung verwandelt. Nothwendig erwartete ich, daß alle Menschen auch so, wie ich, urtheilten: die Sonne erwärmt den Stein.

Jetzt entsteht die Frage: Welches ist das „apriorische" (d. h. nicht aus der Sinneserfahrung hergenommene) Element, welches die bloße Wahrnehmung zu einem allgemeingiltigen Erfahrungsurtheile macht, und so den Erfahrungswissenschaften ihre Wahrheit, d. h. allgemeine Giltigkeit verleiht? Es wird gewiß Niemanden in den Sinn kommen, die Berechtigung einer solchen Nachfrage in Zweifel zu ziehen.

2. Im Gedankenkreise der christlichen Philosophie wäre die Lösung dieser Frage schwerlich auf eine erhebliche Schwierigkeit gestoßen.

Gemäß dem, was wir bei unsern früheren Ausführungen sagten, ist als Thatsache festzuhalten, daß der allgemeine Causalnexus zwischen Sonnenwärme und dem Warmwerden des Steines in der realen Außenwelt liegt, und das Gesetz: auf jede wirkende Ursache folgt die ihr entsprechende Wirkung, eine vom menschlichen Geiste ganz unabhängige Giltigkeit draußen in der Natur behauptet. Nun hat man unter Menschen stets dafür gehalten, wir besäßen die Fähigkeit, mit dem Verstande in dem Object der Sinnesauffassung das Allgemeingiltige zu erschließen und zu erschauen; und darnach wäre der Einblick in die objective Wirklichkeit, oder vielmehr diese dem Verstande einleuchtende Wirklichkeit, das eigentliche Kriterium der Wahrheit.

Ganz anders der Philosoph der reinen Vernunft. Ohne Kenntniß der Philosophie der Vorzeit stand er mitten in seiner vom protestantischen Subjectivismus beherrschten Zeit. Gegen die Giltigkeit objectiver

[1] Prolegomena S. 57.

Normen war das damalige Zeitbewußtsein antipathisch; dagegen war es ihm schmeichelhaft, zu vernehmen, daß das Subject die Dinge hinmale, die Wahrheit also ihre etwaige Giltigkeit vom Subject herleite. Was lag dem genialen Denker näher, als sich aus den Trümmern des Leibniz-Wolfischen Dogmatismus einen Farbkasten zu zimmern? Er that es; und so hat er die Philosophie mit dem Apriorismus, d. h. mit jenem Vorrath subjectiver Elemente bereichert, welche wir besichtigt haben. Kants System ist wesentlich subjectiver Idealismus.

Gewiß war es Kant unbenommen, ja es wäre eine sehr lohnende und zeitgemäße Arbeit gewesen, die Erkenntnißkräfte und deren Gesetze zu prüfen, die subjectiven Factoren der Erkenntniß einer gründlichen Kritik zu unterwerfen, die subjectiven wie auch objectiven Erscheinungsweisen zu erfassen, unter denen die Erkenntniß zu Stande kommt. Hier lag für die Forschung ein großes Feld offen. Hätte Kant die in seiner Zeit liegende Aufgabe so angefaßt, er hätte der Regenerator der Philosophie werden, hätte, um das schreckliche Wort Hugo von Mohls zu gebrauchen, das Hereinbrechen eines neuen Mittelalters sich auf's Gewissen laden können. Denn Erkenntnißkräfte, also Fähigkeiten und deren Gesetze, das ist der wahre Apriorismus, der „Apriorismus" der Philosophie in der katholischen Vorzeit.

Kants Apriorismus ist eine ganz neue Entdeckung. Er ist ein Magazin von Schablonen und Formen und farbigen Brillengläsern, durch welche der menschliche Geist die von irgendwoher kommenden Anregungen mit Raum, Zeit, Ursächlichkeit, Wahrheit, Wirklichkeit durchtränkt. Man übersehe nicht, daß auch die Wirklichkeit zu diesen Tünchen gehört. Eine hübsche Arbeit; nur Schade, daß der Mensch durch sie allerdings viel hinmalt, aber nichts sieht.

3. Wir wollen drei Gründe anführen, welche jeden denkenden Menschen zwingen, den Kant'schen Apriorismus als Kriterium der Wahrheit von der Hand zu weisen: Dieser Apriorismus ist eine grundlose Hypothese; wäre er das auch nicht, so wäre er zweitens doch absolut unfähig, uns über die wirkliche Wahrheit eine Gewißheit zu verschaffen; endlich hebt derselbe sich selber auf.

Wir sagen zuerst: Kants Apriorismus ist eine grundlose Hypothese. Wohl hat der höchstgewandte Denker seiner Hypothese in verschiedenen Redewendungen einen Grund zu geben versucht; aber was für einen? Es ist die mehrdeutige Redeweise, auf welche wir schon anderswo hingewiesen haben. „Die einfache Wahrheit," bemerkt mit Recht Ed. v.

Hartmann [1], „daß Alles, was ich vorzustellen vermag, durchaus nichts Anderes als meine Vorstellung, was ich zu denken vermag, durchaus nichts Anderes, als mein Gedanke sein kann, — diese einfache Wahrheit ist der Urquell alles subjectiven Idealismus; alle Begründungen für denselben sind Firlfanzerei, außer insoweit dieses Argument offener oder versteckter in ihnen durchspielt und sie aus ihm ihre Kraft saugen." Da sieht man den schrecklichen Mißgriff, den der große Königsberger Weichensteller begangen, als er die Philosophie in den subjectiven Idealismus hineinlenkte.

Gedanken und Vorstellungen blieben „mein", wenn auch im Sinne der herkömmlichen Philosophie die bloßen Fähigkeiten mein wären, mit denen sie zu Tage gefördert würden, und wenn bloß die Eigenthümlichkeit der subjectiven Fähigkeiten den gehabten Gedanken und Vorstellungen anklebte. Es war durchaus nicht erforderlich, die ganze objective Wirklichkeit, als Zuthat von meiner Seite, mit in Beschlag zu nehmen.

Wir wissen bereits, wie Kant seinen vorgeblichen Fund apriorisch-synthetischer Urtheile dazu verwerthet, um zu erweisen, daß die in Urtheilen auftretende Nothwendigkeit und Allgemeinheit eine nur vom Subject kommende Zuthat sei. Wir haben gesehen, daß jene Urtheile durchaus nicht synthetisch sind, ihr „Apriorismus" somit ganz entsprechend auf einen analytischen Einblick in Subject und Prädicat zurückgeführt wird [2].

4. Wäre der subjectiv-idealistische Apriorismus auch nicht so morsch und haltlos, wie er ist, er wäre — so behaupteten wir zweitens — doch durchaus unfähig, ein Kriterium der Wahrheit zu sein. Der Aprioris-

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 27.

[2] Man rühmt es dem Kant'schen Apriorismus besonders nach, er sei ein Topf, in welchem sich Alles gut vertrage, namentlich Mathematik und Physik. So sagt Dr. M. Katzenberger: „Es blieb einem deutschen Philosophen vorbehalten, die durch Locke und Hume erschütterten Fundamente der Erfahrungswissenschaften gegen die strengste Kritik und Skepsis zu verfestigen .... Das vermochte ein Kant, gleich groß als Philosoph wie als Mathematiker und wohl vertraut mit den Naturwissenschaften seiner Zeit .... Die Kluft, die seither Mathematik und Naturwissenschaften trennen sollte, war beseitigt und überhaupt die Brücke gefunden, die von der Gedanken- zur Außenwelt führt (?!). In beiden Wissenschaften sollte es sich ja um synthetische Urtheile mit apriorischer Geltung handeln, deren Möglichkeit die Vernunftkritik nachzuweisen habe" u. s. w. (Das apriorische und ideale Moment in der Wissenschaft. Bamberg 1874. S. 20.)

mus, wie Kant sich ihn denkt, soll im Stande sein, unsern Urtheilen irgend eine haltbare Allgemeingiltigkeit zu verleihen? Undenkbar!

Zum Ersten liegt auf flacher Hand, daß die Allgemeingiltigkeit, welche die Wahrnehmungen durch Einfluß des Kant'schen Apriorismus erlangen sollen, keine objectiv giltige sein kann. Ich empfinde, daß der Stein beim Sonnenschein warm wird; diese Empfindung knete ich in meine subjective Form von Ursächlichkeit, oder, wofern ein anderes Bild beliebt, ich übergieße sie mit der subjectiven Causalitätssauce, und das allgemeingiltige Erfahrungsurtheil ist fertig. Die Allgemeingiltigkeit wäre also zum Höchsten eine rein logische, subjective. Dieß leuchtet noch mehr ein, wenn man (mit F. A. Lange, Gesch. d. Mat.) bedenkt, daß der aprioriſche Apparat Kants im Grunde nichts anderes sein kann, als irgend eine bestimmte Organisation des Gehirns. Was kann aber eine materielle Beschaffenheit der Hirnmasse mit der Erkenntniß objectiver Wahrheit zu thun haben?

Zum Zweiten kann aber auch nicht einmal von einer subjectiven Allgemeingiltigkeit die Rede sein. Erstens wird Kant außer Stande sein, uns anzugeben, warum nicht alle Wahrnehmungen durch Application irgend eines Verstandesbegriffes allgemeingiltige Urtheile werden können, wenn es überhaupt einmal geschehen kann. Warum kann ich auf die Wahrnehmung: beim Scheine der Sonne wird der Stein warm, den Causalitätsbegriff mit besagtem Effect anwenden, nicht aber auf die Wahrnehmung: beim Scheine der Sonne schläft der Mann? Die bloße Hinzufügung eines Verstandesbegriffes vermag somit niemals dem Urtheil eine Allgemeingiltigkeit zu verleihen. Zweitens müßte jeder Einzelne in jedem Falle die vorgebliche Allgemeingiltigkeit auf seine eigene Person beschränken. Denn wie könnte ich wissen, daß auch Andere so urtheilen müssen, wie ich? Ich fühle auf der Zunge, daß der Zucker süß ist, und sage: der Zucker ist süß; das heißt, ich habe eine süße Empfindung; ob ich dabei eine bestimmte Eigenschaft des „transcendenten" Zuckers erkenne, das weiß ein Kantianer nicht. Dann weiß er aber auch nicht, ob Andere die nämliche Empfindung vom Zucker haben, wie er selbst; die andern Menschen stehen ihm ja als Sinnesobject nicht näher als ein Stück Zucker; Alles sind „Dinge an sich". Doch über solche Schwierigkeiten stolpert Kant nicht; denn er schreibt ungenirt: „Alle unsere Urtheile sind zuerst bloß Wahrnehmungsurtheile; sie gelten bloß für uns, d. i. für unser Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, daß es auch für

uns jederzeit und für Jedermann giltig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstand übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Giltigkeit des Erfahrungsurtheiles nichts anderes, als die nothwendige Allgemeingiltigkeit desselben." [1] Der große Denker merkt nicht, daß er, indem er so spricht, über seine eigenen Füße fällt. Seinem System gemäß darf er nicht wissen können, ob im Zucker eine bestimmte Eigenschaft sei, die auf seiner Zunge die Wahrnehmung der Süßigkeit hervorbringe. Um nun Obiges zu schreiben, mußte er doch wissen können, daß alle Menschen an sich dieselbe Organisation, dieselbe Zunge hätten, und ferner auch, daß der Zucker an sich auf allen Zungen dieselbe Erscheinungsweise äußere. Sonst wäre ja kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten. Um also die subjective Allgemeingiltigkeit von Urtheilen festzuhalten, muß man nicht bloß die Existenz von „Dingen an sich", sondern sogar bestimmte Eigenschaften anerkennen, d. h. mit andern Worten, man muß den ganzen Kantianismus mit Stumpf und Stiel verläugnen.

5. Drittens endlich können wir nach Kants eigenen Grundsätzen nicht einmal wissen, ob sein Apriorismus wirklich existirt oder nicht. Der Kant'schen Theorie zufolge kann nur das, was unter die empirische Sinnesanschauung fällt, mit Sicherheit als wirklich erkannt werden. Nun aber fallen der nämlichen Theorie zufolge alle jene Erzeugnisse reiner Sinnlichkeit, reinen Verstandes und reiner Vernunft, welche die Kritik der reinen Vernunft klar und zuverlässig zu erweisen unternimmt, nicht unter die empirische Sinnesanschauung. Also können sie auch nicht mit Sicherheit als wirklich erkannt werden, sondern haben höchstens den Werth von rein Gedachtem ohne objective Giltigkeit.

Die Kritik der reinen Vernunft muß demnach von vorn herein auf allen objectiven Werth verzichten, weil, wie sie selbst sagt, die Objectivität erst durch die Anwendung des Gedachten auf Sinnlichkeit entsteht, alle „Erkenntniß aus reinem Verstand und reiner Vernunft nichts als lauter Schein ist und nur in der Erfahrung Wahrheit liegt" [2]; und doch will sie, die Vernunftkritik nämlich, als eine isolirte und sich selbst genügende Wissenschaft, „unabhängig von aller Sinnlichkeit" betrachtet werden! Das reime, wer kann.

---

[1] Prolegomena S. 58.

[2] Prolegomena S. 154.

Ueber die gänzliche Nutzlosigkeit des idealistischen Apriorismus dürfte also wohl kein Zweifel möglich sein; wer sich ihm überläßt, wird unbarmherzig dem Skepticismus überliefert.

Nun auch ein Wort über die fatale Folgerung, zu der die Bahn seiner consequenten Entwicklung uns hinführt.

11. Der Nihilismus als letzte Station der Kant'schen Philosophie.

1. Wie die Natur des Samenkorns besser aus dessen späterer Entwicklung als aus ihm selbst erkannt wird, so lassen sich vielleicht die meisten Irrthümer erst dann vollständig als solche erkennen, wenn man darauf achtet, wohin sie führen.

Wohin führt uns Kant? Vor dieser Frage befinden wir uns in Verlegenheit. Kraft seines Systems und seiner Grundlehren ist Kant rein-subjectiver Idealist. Und doch war er inconsequent genug, Stücke von Realismus, die Noumena, das Ding an sich, seinem Systeme einzuverleiben. Sehen wir hier einmal von den realistischen Elementen ab, um ausschließlich das System, den subjectiven Idealismus in's Auge zu fassen.

Im Allgemeinen ist der Kantianismus einem Bahnhofe vergleichbar. Wer hier vom Christenglauben her angekommen ist, befindet sich in der Möglichkeit, nach verschiedenen Richtungen hin weiter zu fahren; Kant bietet Fahrbillets zum Materialismus wie zum Pantheismus, zum Deismus wie zum Positivismus. Man kann vom Kant'schen Standpunkte aus durch eine kleine Drehung dahin gelangen, Alles in Bewußtsein oder aber in Unbewußtes aufgehen zu lassen; man kann mit den Einen Alles in bewegten Raum, oder mit Andern Alles in empfindende Zeit auflösen. Das Alles und noch viel mehr haben wir auf deutschem Boden erlebt. Wer aber den Kantianischen Schienenweg strenge innehält, der wird nach wenigen Stationen angelangen beim vollendeten — Nihilismus. Diesen Gedanken wollen wir kurz entwickeln.

2. Erste Station: Alles außer dem „Ich" ist nur Schein. Daß Kant das ganze außer dem erkennenden Ich gelegene erkennbare Gebiet von allem übersinnlichen (metaphysischen) Gehalt gründlichst befreit hat, haben wir genugsam erörtert. Aber die eiserne Consequenz der Kant'schen Principien löst auch die ganze Welt in gehaltlosen Schein, in eitel Nichts auf.

Der Leser gestatte uns hier eine kleine Zusammenstellung Kant'scher Aussprüche, denn hier haben wir den Gipfel des Wahnsinnes, zu dem der große Heros der modernen Zeit sich verstiegen hat.

„Die äußern Gegenstände, die Körper, sind bloß Erscheinungen, mithin nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind." [1] Kant nennt sich einen empirischen Realisten, weil er der Materie als subjectiver Erscheinung eine Wirklichkeit zugesteht. „Die äußern Dinge, die Materie nämlich, sind in allen ihren Gestalten und Veränderungen nichts als bloße Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns" (ibid.). „Die Materie und körperlichen Dinge sind lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden." [2] „Der empirische Gegenstand (d. i. das innere Object, welches ja nach Kant ausschließlich den Gegenstand unserer „Erfahrung" ausmacht) heißt ein äußerer, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse dargestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen." [3] „Alle äußere Wahrnehmung beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst." [4] „Das Reale äußerer Erscheinungen ist wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein." „Wenn ich das denkende Subject wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben." [5] „Materie bedeutet nicht eine von dem Gegenstande des innern Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äußere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum innern Sinne zählen, ob sie gleich ebensowohl bloß zum denkenden Subjecte, als alle übrigen Gedanken, gehören, nur daß sie dieses Täuschende an sich haben, daß sie, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann." [6]

---

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 297. — [2] A. a. O. S. 298. — [3] A. a. O. vgl. S. 302. — [4] A. a. O. S. 300. — [5] A. a. O. S. 306. — [6] A. a. O. S. 307 und 308.

„Alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung sind nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen, die, sowie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben." [1] Dann führt Kant weiter aus, wie die Gegenstände äußerer Erfahrung und die Veränderung „wirklich" seien in dem Raume und der Zeit; „jener Raum selber aber sammt dieser Zeit, und zugleich mit beiden alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren." [2] „An sich selbst sind die Erscheinungen als bloße Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anderes ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung." [3]

Um uns vor jedem Mißverständniß zu bewahren, erinnern wir uns, wie der geniale Mann das Alles begründet. „Wenn wir", sagt er, „äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen." [4] Anderswo haben wir bereits dieses Blendwerk durchschaut; wir haben gesehen, daß die Vorstellung, auf die wir uns in der Erkenntniß äußerer Dinge stützen, freilich in uns ist, daß sie aber nicht lediglich von uns, sondern ihrer Form nach von jenen äußern Dingen herrührt; daß es somit unwahr ist, das Selbstbewußtsein liefere nichts als unsere Bestimmungen.

Nach Kant ist die ganze Welt nichts mehr und nichts weniger als mein wesenloses Traumbild. F. A. Lange findet deßhalb Ueberwegs Bemerkung genial, daß Sonne, Mond und Sterne sammt ihren regelmäßigen Bewegungen und sammt dem ganzen Universum nichts sein sollen, als Elemente, gleichsam Theile unseres Innern [5].

„So sitz' ich einsam und verlassen" in einer fensterlosen Zelle, einer Art von Panorama; ich glaube eine wirkliche Welt um mich zu gewahren, aber das ist ein unzerstörbarer Irrwahn; was ich wahrnehme, sind nur Bilder, die ich selber auf die innere Wand meines Ichs aus mir heraus

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 388. — [2] A. a. O. S. 389. — [3] A. a. O. S. 390. — [4] A. a. O. S. 302.

[5] Geschichte des Materialismus II. S. 429.

hingezaubert habe; die ganze Weltgeschichte ist nur ein Uhrwerk, das in meinem Kopfe abläuft; die Laplace'sche Dunstentwicklung, die Bronzezeit, die Schlachten von 1870 und 1871, ich habe sie geträumt; Bismarck, Garibaldi, Kullmann, es sind nur Fratzen aus meiner Zauberlaterne; Sonne, Mond und Sirius sind nur Flecken an meinem „Ich". Möglich, daß außer dem „Ich" noch andere Bewußtseins-Kerkerzellen, Menschen genannt, existiren; möglich, daß sie sich genau das Nämliche hinmalen, wie „ich". Aber mich ihres Daseins vergewissern kann ich nicht; wenn sie sind, sind sie ja jenseits meines Bewußtseins; für *mich* existiren sie nicht.

Auf dieser ersten Station haben wir doch wenigstens noch Etwas, es ist das wirkliche „Ich". Wenn auch gespensterhafte Erscheinungen ringsum mich umgaukeln, so habe ich selbst doch noch die Freude, ein leibhaftiges Etwas sein zu dürfen. Doch ach! wie lange noch?

3. Auf der *zweiten* Station wird auch der Kernpunkt des „Ich" zum Gespenst! Ganz im Einklang mit der althergebrachten Philosophie hatten wir bislang dafür gehalten, wir hätten nicht bloß das Bewußtsein, daß es in uns Gedanken gäbe, die entständen und verschwänden, sondern *wir* verursachten dieselben und ließen sie zum Theil mit freier Selbstbestimmung entstehen und verschwinden. „Ich" war überzeugt, in „mir" nicht bloß die Thätigkeit des Denkens, sondern auch den thätigen *Grund* des Denkens zu erkennen. Ich behauptete demgemäß, „ich" existirte wirklich, als das wirkliche Princip des wirklichen Gedankens; gab mich sogar der Ueberzeugung hin, aus der Beschaffenheit der mannigfaltigen Thätigkeit könnte ich über die Beschaffenheit des thätigen Grundes manche der Wirklichkeit entsprechenden Aufschlüsse erhalten.

Das Alles erklärt uns Kant für puren Schwindel. „In dem, was wir Seele nennen," sagt er, „ist Alles in continuirlichem Flusse und nichts Bleibendes." Ihm zufolge ist das „Ich", dessen ich mir bewußt werden kann, nicht ein Gegenstand, sondern nur eine Form aller empirischen Gegenstände, die Form der Einheit des Bewußtseins. Dieses Erscheinungs-Ich ist kein *wirkliches* Ich. Sollte ich vielleicht „(anderswoher als aus bloß speculativen Gründen) eine selbständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur hoffen", so diene mir zum Troste, daß die etwaigen Bekämpfer meiner Hoffnung von der Natur meines Subjectes nichts mehr wissen, als ich[1]. „Die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüthes ist nicht das

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 306.

eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser innern Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann." [1] Nur im Interesse der systematischen Einheit wird der Vernunftbegriff (Idee) „Ich" gebildet, wie Kant anderswo lehrt. „Aus einer solchen psychologischen Idee kann nichts anderes als Vortheil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloße Idee gelten zu lassen." [2] „Man verkennt sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält." [3] Hartmann bemerkt hiezu treffend: „Wir können getrost eine Idee unbeachtet lassen, bei der man sich stets vergegenwärtigen muß, daß man sich mit ihr belügt."

Bei dieser Auffassung der Sache denkt der große Kritiker am Ende ganz folgerecht, wenn er von einer „Seelenlehre" im hergebrachten Sinne nichts wissen will. „Zum Grunde derselben können wir nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X u. s. w." [4] Das Ich ist, wie alles Andere, für uns nur eine Fata morgana, eine in der Luft, — nein, wir müssen sagen: im Nichts schwebende Reihe von Vorstellungsacten! Wenn man, sagt Kant, über die Natur unseres Ichs, als denkenden Wesens, wissen zu können behaupte, es sei wirklich, substantiell, einfach, so beruhe das auf einer groben Täuschung; denn was von dem „Ich" in die Erscheinung trete, sei ebenso eine inhaltlose Vorstellung, beruhe ebenso auf bloß logischer Denknothwendigkeit, werde ebenso erst durch den Vorstellungsact erzeugt, wie alles Andere. Um diesen haarsträubenden Unverstand als Ausfluß von Gelehrsamkeit erscheinen zu lassen, brandmarkt er die übliche Annahme eines einheitlichen Subjectes für die Gedanken mit einem schrecklichen Wort; er nennt sie eine „Subreption des hypostasirten Bewußtseins" (apperceptionis substantiatae). Jetzt muß er doch Recht haben, daß er die Existenz

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 389, vgl. S. 750 und Prolegomena S. 106. — [2] A. a. O. S. 529. — [3] A. a. O. S. 528. — [4] A. a. O. S. 278.

eines wirklichen „Ichs" läugnet. Warum hätte er auch übrigens das „Ich an Sich" mit mehr Respect behandeln sollen, als überhaupt das „Ding an sich"?

Hier bleibt Kants jüngster Verherrlicher, der bekanntlich das „Ich" mit den materiellen Organen identificirt, deren Affection die Außenwelt sei, seinem Meister ganz treu. „Wir sind in unserem Recht," schreibt er, „daß wir nicht nur die uns erscheinende Außenwelt, sondern auch die Organe, mit denen wir diese auffassen, als bloße Bilder des wahrhaft Vorhandenen (?) betrachten. Das Auge, mit dem wir zu sehen glauben, ist selbst nur ein Product unserer Vorstellung, und wenn wir finden, daß unsere Gesichtsbilder durch die Einrichtungen des Auges hervorgerufen werden, so dürfen wir nie vergessen, daß auch das Auge sammt seinen Einrichtungen, der Sehnerv sammt dem Hirn und all den Structuren, die wir da noch etwa als Ursachen des Denkens entdecken möchten, nur Vorstellungen sind u. s. w."[1] „Ich" bin also nicht mehr ich, ich habe die Ehre, nur noch ein Klecks in der engen Sphäre meines Bewußtseins zu scheinen, gerade so wie die Sterne und Bäume und andern Menschen. Im ersten Stadium wurde unsern Vorstellungsacten der Gegenstand weggeläugnet; wir behielten sie noch als wirkliches Wesen, als Grund und Subject der Vorstellungen. Hier behalten wir nur noch grund- und wesenlose Vorstellungen, puren Schein. Aber hier ist der Schein doch noch wirklicher Schein, und diese Schein-Wirklichkeit des Vorstellungsactes kommt auch noch dem „Ich" zu Gute. E. v. Hartmann (der übrigens beachten sollte, daß wer selbst in einem Glashause wohnt, nicht mit Steinen werfen darf) nimmt diesen Standpunkt in treffender Weise auf's Korn: „Die Kritik der ersten Stufe verwandelte die vermeintliche objectiv-reale Wirklichkeit der Welt in den Traum eines Träumenden; die Kritik der zweiten Stufe verwandelt den Traum des Träumenden in einen Traum, der zwar von keinem geträumt wird, der aber doch Traum ist; der also, wenn man so sagen darf, sich selbst träumt und unter seinen andern Traumgestalten auch die Fiction eines vermeintlichen Träumers träumt. Aber dieser Traum ohne Träumer bleibt hier doch immer noch als Traum wirklich, die Function des Träumers als solche wird auf dieser Stufe noch nicht von der Kritik angetastet, und deßhalb bleibt in der That immer noch eine gewisse, wenn auch noch so abgeblaßte Realität übrig."[2]

---

[1] Lange, Geschichte des Materialismus II. S. 427.

[2] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 43.

4. Doch die Kritik ist unbarmherzig; auf der dritten und letzten Station muß sie infolge der eisernen Consequenz ihrer Grundsätze auch mit diesem letzten Ueberbleibsel von Wirklichkeit aufräumen. Sie behauptet ja, daß auch die Function des Vorstellens selbst wegen ihrer Form der Zeitlichkeit nicht wirklich, sondern wiederum als Erscheinung, besser gesagt, Schein zu betrachten sei. Nun ist Alles nicht wirklicher Schein, sondern nur scheinbarer Schein. „Nun existirt der Traum nicht einmal mehr als Act des Träumens; nun wird es zum Traum, daß ein Traum sich fortspinne. Nun sehen wir ein, es sei illusorisch, zu meinen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint; wir gelangen zum absoluten Schein, der nicht einmal die Wirklichkeit seiner Function des Scheinens zuläßt: der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an." E. v. Hartmann nennt die erste Station Subjectivismus oder Solipsismus, die zweite reinen Bewußtseinsidealismus, die letzte endlich absoluten Illusionismus.

Dahin führt also die Theorie von der Erscheinung ohne wirkliches Sein; dahin führt der Zweifel, mit dem die kritische Philosophie begonnen, ob wir nämlich gewiß seien, daß unseren Begriffen die Dinge und den Gesetzen unseres Denkens die Gesetze des Seins entsprächen.

Wie sich vom Standpunkte des gesunden Denkens aus die Kant'sche Eisenbahnfahrt ausnimmt, braucht nicht besonders dargelegt zu werden. Sogar Schopenhauer meint, daß derjenige, welcher die ganze Außenwelt für eine Affection seines Organismus halte, eher einen Anspruch auf das Narrenhaus als auf das Ansehen eines Philosophen haben dürfte. Indem er den Spruch des Descartes: cogito ergo sum, in den Satz: cogito ergo est, umändern zu müssen glaubte, hat er auf den Fundamental-Irrthum Kants hingedeutet.

Wer immer den Weg der Kant'schen Kritik unentwegt innehält, wird unrettbar zu jener oben beschriebenen Endstation gefördert werden.

Was den „großen Denker" persönlich betrifft, so werden ihn seine Verehrer durch seine realistischen Liebhabereien, durch die Noumena gedeckt finden. Wir glauben allerdings, daß Kant mit seiner Noumena an eine Wahrheit erinnert hat, die, wenn er sie erfaßt hätte, ihn vor der Consequenz seines eigenen Systems würde gerettet haben.

---

12. Das Sphinx-Räthsel der Noumena.

1. Was wir in diesem Abschnitt zu erstreben haben, ist die möglichst klare Darlegung einer höchst unklaren Sache. Es handelt sich nämlich um den dunkelsten Punkt im Kant'schen System, um den Centralherd jenes Widerspruchs, der sich durch den ganzen Kantianismus hindurchzieht. Wir meinen die berühmten und berüchtigten Noumena, die Gedankendinge, welche so heißen im Gegensatz zu den Phänomena, den in die sinnliche Anschauung fallenden Erscheinungen. Die vollständige Werthlosigkeit der neuen Lehre von den Noumena darzuthun, ist also hier unsere Aufgabe.

Zu den Noumena (intelligibilia) gehören die Dinge an sich, das Transcendente, kurz Alles, was wir mit dem reinen Verstande, also nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst denken. Der Verstand muß sich nämlich über die Grenzen der Sinneserfahrung hinaus noch Gegenstände denken; dieses Gedachte sind die Noumena [1]. „Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird

[1] Die beiden Begriffe Noumenon und Ding an sich sind innigst verwandt, decken sich aber nicht vollständig. Ein Ding an sich ist Noumenon, insofern es nicht sinnlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann. Das Ding an sich ist der Grund der Erscheinung; das Noumenon ist Gegenstand einer nur denkbaren problematischen Anschauung. Das Noumenon ist eine nähere Bestimmung des Dinges an sich, welche Kant nur aus praktischen Gründen zum Begriffe des Dinges an sich hinzufügte. Er wollte zeigen, wie die menschliche Vernunft sich zu der Auffassung nicht-sinnlicher Dinge „verirren" konnte. Deßhalb sagt er, in der Natur unserer Vernunft liege die Möglichkeit, nicht-sinnliche Dinge auf irgend eine Weise durch Denken vorzustellen. So wäre die vermeintliche Wissenschaft vom Uebersinnlichen entstanden. Zunächst sind also die Noumena nur Hilfsbegriff; der Mensch befindet sich in der Nothwendigkeit, sie denken zu müssen. In der praktischen Philosophie macht Kant von der Vorstellung jener erdachten Welt eine positive Anwendung, indem er die Moral geradezu darauf stützt. Die Kant'sche Philosophie verlegt die Ziele des sittlichen Lebens in dieses imaginäre Uebersinnliche!

selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehen, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Aus dem Begriffe einer Erscheinung folgt, daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist; Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand. Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv und eine bestimmte Erkenntniß von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire." [1] Kant setzt dann auseinander, die Noumena wären deßhalb nicht „leere" Gedanken, weil man Grund dazu habe, eine nicht-sinnliche Art der Anschauung, von der sie wirklich geschaut würden, als möglich anzunehmen [2]. „Der Begriff eines Noumenon ist gar nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die objective Giltigkeit der sinnlichen Erkenntniß einzuschränken (denn das Uebrige, worauf jene nicht reicht, heißt eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über Alles, was der Verstand denkt, erstrecken)." [3]

Kant will, daß wir von denselben reden als von Wesen, die wirklich außer uns und unabhängig von unserer Erfahrung existiren. Was aber hat sich Kant darunter gedacht? Das ist eine Frage, über welcher wie über keiner zweiten seit hundert Jahren die deutschen Denker brüten; denn in der That betrifft sie den innersten Kern des Kantianismus. Vermöge seiner Grundsätze hat Kant sich darunter Nichts denken dürfen, sagen die Idealisten. Nein, sagen die Realisten, er mußte sich Etwas darunter denken. Beides werden wir als richtig befinden. Da begreifen wir schon, wie die Noumena der Anknüpfungspunkt für die widersprechendsten Systeme werden konnten.

Der Geistesgewaltige lehrte von denselben dreierlei: daß sie schlechthin Nichts seien, daß sie schlechthin Etwas seien, und daß sie weiter nichts als ein Grenzbegriff seien [4].

---

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 208. — [2] A. a. O. S. 209. — [3] A. a. O. S. 210.

[4] Manche Schriftsteller idealistischer Richtung behaupten, die reine, echte Lehre Kants finde sich in der ersten Auflage seiner Kritik; Schopenhauer nennt die zweite Auflage sogar einen „verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Text".

2. Daß die Noumena, abgetrennt von unserer Subjectivität, gar Nichts seien, ist eigentlich die Grundlehre des ganzen Kriticismus. In jüngster Zeit hat Ed. v. Hartmann die Verwerflichkeit dieser Auffassung in seiner mehrfach erwähnten Schrift: „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus" dargelegt. Wir werden uns nach Kräften bemühen, diesen Schriftsteller hier zu Wort kommen zu lassen; denn es ist höchst interessant, zu gewahren, daß sogar ein Hartmann da, wo er moderne Irrthümer bekämpft, nicht umhin kann, in die großen Gedanken der Scholastik des Mittelalters zurückzufallen.

Sollte es nach dem früher Gesagten noch nöthig sein, weitläufig zu beweisen, daß wir nach den Grundsätzen der Vernunftkritik von den Noumena als von Dingen gar Nichts wissen? Wie sollten wir sie denn als Etwas erkennen können? A posteriori? Aber sie liegen ja außerhalb der Sinneserfahrung. A priori? Aber a priori wird keine Wirklichkeit erkannt. Die Kategorien haben ja, wie bekannt, nur eine abstract logische Bedeutung; sie warten auf eine empirische Anschauung, um sich ihr zu appliciren. Das Denken mit den Kategorien hat höchstens die Bedeutung einer nützlichen Uebung, einer Parade, es ist schlechthin leer und besagt Nichts. Aber auch in Verbindung mit der empirischen Anschauung vermögen die Kategorien nicht, dem Noumenon den Charakter eines wirklichen Etwas zu verleihen. Denn was vermöchte überhaupt die Anwendung der Kategorien auf die sinnliche Anschauung? Es kann das Noumenon, wie E. v. Hartmann richtig bemerkt, „weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz, noch als Ursache, noch als daseiend, noch als möglich gedacht werden, denn alles dieß sind nach Kant Kategorien. Nun leuchtet aber ein, daß ein solches unbekanntes Etwas, von dem ich gar nichts Positives aussagen kann, eben

---

Eine zwischen der ersten und zweiten Auflage liegende Sinnesänderung des großen Denkers wäre an sich nichts weniger als unwahrscheinlich. Erklärt ja doch Kant selbst in seinem Briefe an Lambert (1765): daß er erst „nach so mancherlei Umkippungen" zu der Methode gelangt sei, der er sich nun versichert halte. Nichts ist unhistorischer, als den Schöpfer der Vernunftkritik nach Hegel'schem Geschichtsschema sich durch verschiedene Standpunkte hindurch ununterbrochen entwickeln zu lassen. Trotzdem sehen wir uns nicht gezwungen, nach der ersten Auflage eine nochmalige „Umkippung" des Denkkolosses anzunehmen. Die Aenderungen der zweiten Auflage betreffen Form und Methode, den Inhalt lassen sie fast unberührt. Man vergleiche hierüber Ueberweg: de priore et posteriore formâ Kantianae critices rationis purae. Berlin, 1862.

nur ein grammatikalisches Subject ohne Prädicate, die Aufgabe zu einem Begriff mit Ausschluß jedes Inhaltes ist. Eine solche Aufgabe muß jeder Mensch als sinnlos, das Postulat eines solchen Unbegriffes als falsch gestellt erkennen. Denn in sich widerspruchsvoll ist die Forderung, ein Etwas zu denken, das seiner Natur nach allen uns zu Gebote stehenden Gedankenformen sich entzieht. Es ist sogar unmöglich, zu denken, daß ein solches existire. Denn sowohl das grammatikalische Subject wie das ihm zugeschriebene dürftigste Prädicat der Existenz sind nichts als meine Vorstellungen, also beides gedankliche Bestimmungen in meinem Bewußtsein, deren Anwendbarkeit auf ein Jenseits des Bewußtseins von Kant ausdrücklich ausgeschlossen ist." Von dem Begriff des Noumenon erklärt Kant, es sei die Vorstellung eines Dinges, „von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche, kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist." [1] Darum macht er es auch der früheren Metaphysik wiederholt zum Vorwurf, sie habe die Begriffe über die Phänomenal-Erfahrung hinaus auf die „Dinge an sich" angewendet. Er will nicht [2], daß man die Gegenstände in Phänomena und Noumena, die Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt eintheile; „denn man kann den letztern keinen Gegenstand bestimmen und sie also auch nicht für objectiv giltig ausgeben." Das Noumenon ist „nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können." [3]

3. Wie aber spricht Kant zweitens den Noumena eine äußere Wirklichkeit ausdrücklich zu?

Die ganze Kritik finden wir trotz ihres subjectiv-idealistischen Grundcharakters von realistischen Velleitäten durchwoben. Die idealistische Einsamkeit wurde dem großen Weisen unheimlich, und es ist tragikomisch, zu beobachten, wie er oft ringt, um irgend eine äußere Realität herauszuquetschen. Ed. v. Hartmann findet gerade darin Kant so groß, daß er, obwohl vollständig durchdrungen von den Sätzen seines kritischen Idealismus, doch unbezwingbare Sehnsucht habe, aus diesem Idealismus heraus-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 233. — [2] A. a. O. S. 211. — [3] A. a. O. S. 211.

zukommen, das nicht niederzukämpfende Gefühl, daß die wahre und eigentliche Wirklichkeit erst jenseits dieser subjectiven Sphäre zu finden sei [1].

Ob Kant aus Sehnsucht oder mit Widerwillen dem Realismus das Wort redete, ist am Ende gleichgiltig; genug, daß er's that, und daß er namentlich durch das „Afficirtwerden" und „Afficiren" sich zu den hierhergehörigen Aussprüchen gedrängt fühlte.

Schon in seiner Inauguralschrift bemerkt er gegen den Idealismus, unsere sinnlichen Vorstellungen bewiesen die Gegenwart der Objecte, durch die sie hervorgerufen würden (§ 4, 11). Zwei Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft macht er in den Prolegomena gegen Descartes und Berkeley Front, indem er behauptet, es sei ihm nie in den Sinn gekommen, die Existenz von Sachen zu bezweifeln. Als in der Folge J. G. Fichte es versuchte, das „Ding an sich" gänzlich zu beseitigen, um seinem Systeme eine bessere Abrundung zu geben, erklärte Kant (i. J. 1799), die Kritik sei nicht nach dem Beck'schen oder Fichte'schen Standpunkt, sondern nach dem Buchstaben zu verstehen.

Von der *ersten* Auflage der Kritik behauptet man, die Noumena, als etwas Reales betrachtet, seien ihr noch fremd. Dem ist aber nicht so.

---

[1] In seiner oben erwähnten Schrift schildert uns der Philosoph des Unbewußten, die verschiedenen Bemühungen Kants um Gewinnung irgend einer äußeren Wirklichkeit in ihrer ganzen Fruchtlosigkeit. Im ersten Kapitel zeigt er, wie es Kant nirgendwo gelingt, die Grenzen des Idealismus zu durchbrechen; wie der Königsberger Philosoph sich auf das unmittelbare instinctmäßige Bewußtsein von der Existenz äußerer Dinge ohne Erfolg berufen würde; wie ihm der bloße Hinweis auf den Unterschied zwischen der Wahrnehmung, die reale Dinge darstellt, und den erdichteten Darstellungen der Phantasie allein nicht hilft; wie ihm das Gefühl des Zwanges, mit welchem die Erscheinungen nach einer nothwendigen Regel auf einander folgen, allein für sich auch nichts beweist; wie er viertens die Wahrnehmung eines Beharrlichen (der Substanz), woran die Veränderungen stattfinden, eben so wenig anrufen darf, um das Dasein einer äußern Substanz zu erhärten, da ja nach Kant die Substantialität eine rein subjective Denkform ist, die in die äußere Wirklichkeit nicht hinübergreift. Im 2. und 3. Kapitel bespricht v. Hartmann die von Kant weit ausgesponnenen, aber mißglückten Versuche, vom transcendentalen Object oder Subject aus irgend eine jenseitige Wirklichkeit aufzufischen. Im 4. Kapitel erkennt er in der *Causalität* „die einzig mögliche, wenn auch von Kant nur andeutungsweise behandelte und im Widerspruch mit seinen grundlegenden Principien behauptete und aufrecht erhaltene *Brücke*, welche das Diesseits und Jenseits des Bewußtseins, das Immanente und Transcendente mit einander verbindet. Ihre Bedeutung zu verkennen und zu vernachlässigen wäre Kants Schicksal gewesen." So faßt Hartmann die Sache auf.

Kant spricht von einem Ding an sich als „wahrem Correlat" unserer Anschauungen (S. 40); von einer „Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst" im Gegensatz zur Sinnlichkeit (S. 50); sagt, daß es die Dinge seien, die uns durch unsere Vorstellungen afficiren; redet von dem unbekannten Etwas, das den äußern und innern Erscheinungen zu Grunde liege u. s. w. (S. 162, S. 390 u. s. w.). „Schon in der ersten Auflage," bemerkt v. Hartmann, „hatte Kant unumwunden davon gesprochen, daß es die Dinge an sich seien, welche uns durch Vorstellungen afficiren, und hatte ebendaselbst die Lehre von der transcendenten Causalität in einer keinen Zweifel übriglassenden Deutlichkeit vorgetragen. Es ist demnach ein großer Irrthum, wenn man behauptet, daß Kant diese realistische Seite erst in der zweiten Auflage mehr hervorgekehrt habe; im Gegentheil hat er die Hauptstellen über die transcendente Ursache (S. 311—313 u. 391) in der zweiten Auflage unterdrückt, offenbar um den Widerspruch gegen die transcendentale Analytik nicht länger gar zu grell hervortreten zu lassen. Im Ganzen scheint mir die zweite Auflage einen mehr idealistischen Anstrich zu haben, als die erste. Erst drei Jahre nach der zweiten Auflage läßt sich Kant durch eine den Idealismus tadelnde Kritik Eberhards zu einer Erklärung provociren, welche zwar nichts anderes als die erste Auflage, aber dasselbe in noch unzweideutigerer Form sagt." Die Stelle lautet: „Eberhard sagt, wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich. Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt, und wovon wir keine Kenntniß haben können. Sie sagt: Die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, aber sie sind nicht der Stoff derselben" (l. c. S. 59 u. 60).

4. Drittens endlich erklärt Kant seine Noumena für einen bloßen Grenzbegriff, also weder für Nichts noch für Etwas. „Der Begriff eines Noumenon ist bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können." [1] „Der Verstand begrenzt dem-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 211.

nach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich anmaßen, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transcendentales Object, das die Ursache der Erscheinung ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz gedacht werden kann, wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keinen von unsern Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können. Die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligible Welten auszuschweifen." [1] Der kritische Denker setzt dann noch auseinander, wie das Noumenon „eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Object an sich existire".

Wir haben geglaubt, diese Stellen in extenso geben zu sollen. Denn nicht wenige Neokantianer glauben in das Dunkel der Kant'schen Lehre Licht dadurch zu bringen, daß sie sich an diese Stellen über den „Grenzbegriff" klammern. „Das Noumenon ist Grenze." Auf diesem schwanken Schifflein hoffen sie durch Scylla und Charybdis (Nichts und Etwas) hindurchzusegeln. Besonders war es Dr. Cohens Schrift über „Kants Theorie der Erfahrung", wodurch diese Auffassung auf die Bahn gerieth. F. A. Lange stellt uns dieselbe in einem bestechenden Bilde dar: „Der Fisch im Teiche kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde; aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stoßen. So könnten auch wir mit dem Causalitätsbegriff wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, daß jenseits desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniß absolut verschlossen ist." [2] Schade nur, daß das Gleichniß gerade in dem Punkt hinkt, worauf es ankommt. Denn nach

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 234—235.

[2] Geschichte des Materialismus II. S. 49.

idealistischer Auffassung werden wir beim Schwimmen im Erscheinungsgebiet niemals an einem realen Ding anstoßen, und wenn wir anstießen, so wäre ja das reale Ding für uns empirisch wahrnehmbar, gerade so wie der Boden für den Fisch; das Ding an sich bekundete sich uns als wirksam, also auch als wirklich vorhanden. Sollen wir einmal mit unserem Erkennen in der Sphäre der Subjectivität gebannt bleiben, sollen wir darüber im Ungewissen bleiben, ob es überhaupt ein Jenseits der Subjectivität gibt, so darf man uns keine Grenze zu erkennen geben, die uns ja die Existenz jenes transcendenten Jenseits kundgeben würde. Will Lange den Menschen einem Fisch vergleichen, so muß er ihn in einen wände- und bodenlosen Teich setzen, damit er nirgends Gefahr laufe, die Existenz des Dinges an sich in Erfahrung zu bringen. „Grenzen braucht man immer nur da," wie v. Hartmann bemerkt, „wo es sich um die Scheidung zweier Gebiete von einander handelt." Hier aber kennen wir (nach Kant'scher Lehre) bis jetzt durchaus nur Ein Gebiet: das des Bewußtseins mit dem ihm immanenten Inhalt, welches durch seine innere Bestimmtheit sich auch innerlich begrenzt, ohne eines Schlagbaumes nach Außen zu bedürfen, da es zunächst gar kein „Außen" für dasselbe gibt.

Der „Grenzbegriff" ist also nichts als Blendwerk; der bedächtige Leser wird beim bloßen Lesen obiger Citate aus Kant sofort gemerkt haben, daß die Noumena durch denselben schlechterdings um jede äußere Wirklichkeit gebracht werden.

5. Wir stehen da vor einem unlösbaren Widerspruch: Bereits G. E. Schulze wies denselben in seinem „Aenesidemus" ausführlich nach, und seitdem gilt er als die Achillesferse der Kant'schen Philosophie. So sagt Herbart: „Es ist schon zuviel gesagt, daß die Materie des Gegebenen von etwas Fremdem herrühren möge. Das Fremde ist keineswegs gegeben, es ist hinzugedacht auf eben die Weise, wie wir überhaupt zu dem, was geschieht, Ursachen hinzuzudenken pflegen. Es gehört also selbst zu den Vorstellungsarten, die wir nach den Gesetzen unseres Denkens bilden, und die keine von uns unabhängige Realität haben."[1] Aehnlich Schopenhauer: „Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Causalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Empfindung in unseren Sinnesorganen eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist nach seiner eigenen Entdeckung das Gesetz der Causalität uns a priori bekannt,

[1] Ausgabe von Hartenstein I. S. 191.

folglich eine Function unseres Intellects, also subjectiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Causalitätsgesetz anwenden, unläugbar subjectiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittels dieser Anwendung die Ursachen der Empfindung als Object versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjective Form unseres Intellects. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjectivem Grund und Boden als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges läßt sich als ein „Ding an sich" hineinbringen." [1]

Der an das „Ding an sich" gerichtete Absagebrief, der Idealismus, hat im Kantianismus insoferne eine Berechtigung, als Kant nur gelegentlich da, wo er sich nicht anders helfen kann, dem Ding an sich eine selbständige Wirklichkeit zuerkennt, während die diese Wirklichkeit ausschließenden Grundsätze die Grundsäulen seines Systems bilden.

Anfangs scheint der große Denker den schreienden Widerspruch gar nicht gemerkt zu haben. Als er aber die Kritik der praktischen Vernunft schrieb, war er ihm bereits aufgestoßen und hier schien ihm das wirkliche Vorhandensein von auswärtigen „Dingen an sich" so unumgänglich, daß er zu ihren Gunsten in seine transcendentale Analytik ein Loch brach. Hier unterscheidet er nämlich mathematische Kategorien (der Größe und Qualität) und dynamische (der Causalität und Nothwendigkeit); er beansprucht für letztere eine Anwendbarkeit auf die transcendentale Wirklichkeit [2] und zwar zunächst für die Causalität und vermöge dieser Brücke auch für die Nothwendigkeit. Wie er gerade zu dieser Unterscheidung gekommen, ist unerfindlich, und v. Hartmann bemerkt mit Recht: „Hiernach müssen wir annehmen, daß hinsichtlich aller Kategorien der Widerspruch zwischen dem Verbot transcendentalen Gebrauches und der Praxis Kants zu Gunsten der letztern entschieden ist, und mit thatsächlicher Umstoßung des Verbotes geendet hat." [3]

Wenn man in Erwägung zieht, daß Kant, auf den Widerspruch aufmerksam geworden, zähe und um den Preis der Intaktheit seines Systems am wirklichen Sein der Noumena festhielt, so ist man geneigt zu glauben, daß die neokantischen Realisten die schließliche Ansicht Kants am treuesten wiedergeben. Aber damit ist dem Fürsten der deutschen

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung I. S. 490.

[2] Sämmtliche Werke VIII. S. 236.

[3] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 72.

Denker nicht aus der Noth geholfen. Ist das Noumenon Etwas, wie kann's denn zugleich Nichts sein? Wird es als Etwas erkannt, wie kann es denn zugleich gar nicht erkannt werden? Da gibt es keine Ausflucht. Wer „alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen", als durchaus unerkennbar erklärt, und dennoch die Existenz des Dinges behauptet (Kant sagt in den Prolegomenis wiederholt: „Die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht, wie beim eigentlichen Idealismus, aufgehoben"), der widerspricht sich offenbar. Denn wie kann ich ohne Weiteres von etwas behaupten, daß es sei, wenn ich von der Art und Weise, wie es sich als Existirendes offenbart, gar nichts weiß?

Es dürfte nun klar sein, daß, so lange man auf dem Standpunkt des Kant'schen Denkens verharrt, von einer Hebung jenes riesigen Widerspruches nicht die Rede sein kann.

6. Läßt sich denn kein wahrer Gedanke in die Vorstellung der Noumena hineinlegen? Hineinlegen schwerlich, denn sie ist gar zu vertrakt. Dennoch erinnert sie an einen wahren Gedanken, als dessen Carrikatur sie gelten kann. Diesen Gedanken finden wir bereits allseitig erörtert in der mittelalterlichen Scholastik, von der Kant gar nichts wußte. Der mittelalterliche Gedanke, den wir meinen, ist in jüngerer Zeit bei keinem modernen Denker so gut zu Wort gekommen, wie bei v. Hartmann. Dieser sprach nämlich das große Wort gelassen aus, die Noumena müßten wohl Gedanken, doch nicht meine Gedanken sein. Es muß etwas Denkbares sein, und ist doch nicht mein Gedanke. „An diesem Punkt," sagt er, „sind bisher alle Denker gescheitert, wenn sie sich dazu aufgeschwungen haben, bis zu ihm zu gelangen. Die Antwort ist: es muß Gedanke sein, und doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muß ein Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem Bewußtsein, es muß inhaltlich identisch mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst sein. Die inhaltliche Identität mit meinem Gedanken verbürgt ihm die Denkbarkeit meinerseits, die formelle Verschiedenheit von meinem Gedanken verbürgt ihm die Transcendenz für mein Bewußtsein. Das Bewußtsein reproducirt durch Nachdenken ein Vorgedachtes."[1] So kläglich nun auch Herr v. Hartmann mit seiner Philosophie des Unbewußten in die Irre gegangen ist: das Zeugniß ist ihm auszustellen, daß er in der Bekämpfung des Kant'schen Idealismus den Nagel auf den

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 105 u. 106.

Kopf getroffen hat. In obigen Worten kommt er im Wesentlichen dem nahe, was unter dem Namen „gemäßigter Realismus" bei den mittelalterlichen Scholastikern gangbare Meinung war.

Es ist nämlich den Einzeldingen, so wie wir sie durch den Sinn auffassen, ein bleibender, unabänderlicher Charakter, eine nothwendige Bestimmtheit eingeprägt, die sich als vom Einzelding unabhängig bekundet. In demselben Gegenstande, in welchem wir durch die Sinne nur das Wandelbare wahrnehmen, erfassen wir vermöge einer höheren Erkenntnißkraft jenes Bleibende, das Intelligible, d. i. die Natur und Wesenheit des Gegenstandes. Während ich mit dem Auge eine Kugel sehe, erhalte ich einen Begriff von der Kugel, ich erkenne, was eine Kugel ist; und erkenne, daß nicht bloß diese Kugel rund ist, sondern daß jede Kugel rund sein muß und niemals viereckig sein kann [1]. Jenes logisch Gesetzmäßige, jenes unabänderliche Sein in den Dingen, welches für den Verstand, nicht aber für den Sinn zugänglich ist, das könnte wohl am ehesten mit den Kant'schen Noumena in Parallele gestellt werden. Wie und warum vermag der menschliche Geist jenes unwandelbare Sein der Dinge zu erkennen? Weil dieses sowohl als auch unsere Erkenntniß einen und den nämlichen Grund haben in den ewigen Gedanken Gottes. Die Gedanken Gottes — so etwa reproducirt P. Kleutgen die Lehre der katholischen Vorzeit — sind Grund des Seins der Dinge, weil alles, was wird und besteht, in ihnen sein Urbild und folglich sein Gesetz, nach dem es wird und besteht, haben muß. Sie sind

[1] Wenn man in der herkömmlichen Philosophie sagt, die vernünftige (geistige) Erkenntniß habe ihren Ursprung in der sinnlichen, so heißt das nicht, daß alles, was die Vernunft erkennt, auch vom Sinne erfaßt werde, somit nur eine verschiedene Art der Auffassung stattfinde, sondern daß die Vernunft durch das, was der Sinn wahrnimmt, zu etwas hingeleitet wird, was hierüber hinausliegt. Vermittels der Erscheinungen, die allein dem Sinne zugänglich sind, erkennt die Vernunft das Wesen. Wohl ist dieselbe Sache Gegenstand der sinnlichen und der Vernunfterkenntniß, aber die Vernunft erfaßt in ihr etwas, was dem Sinne verborgen bleibt.

Sensus per formam, quae a rebus accipitur, non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. S. Thom. de verit. quaest. 10 art. 6 ad 2.

Grund unserer Erkenntniß, weil unser Geist jene Fähigkeit, in den Dingen nicht bloß das Fließende, sondern auch das Unwandelbare zu erkennen, dadurch besitzt, daß er durch das Licht der Vernunft an dem unerschaffenen Lichte, in dem Gott Alles erkennt, theilnimmt. Wie das? Jene Aehnlichkeit mit Gott, derentwegen der Mensch vor den übrigen Geschöpfen auf Erden das Ebenbild Gottes genannt wird, besteht ihrem tiefsten Grunde nach in dem geistigen Wesen unserer Seele, d. i. in der Immaterialität, vermöge welcher sie außer dem sinnlichen Leben, dem die Organe des Körpers dienen, in sich selbst ein intellectuelles Leben und ein von dem Körper unabhängiges Sein besitzt.

So sehen wir denn, daß der sogenannte „transcendentale Realismus", welchen E. v. Hartmann dem Kant'schen Idealismus gegenüberstellt, in seinen *wahren* Zügen nichts Anderes zu bieten hat, als was der Philosophie der katholischen Vorzeit schon längst ausgemacht war.

Das im Kantianismus vorhanden gebliebene *realistische* Moment fesselt in ganz besonderem Grade das Interesse des die Wahrheit suchenden Geistes. Im folgenden Kapitel wollen wir dasselbe herausheben und nachweisen, daß dadurch der ganze Bau des Kant'schen Idealismus über den Haufen geworfen wird.

13. Das Ding an sich als unbekanntes X.

1. Von jeher waren alle Menschen unter sich darin eins, daß man von der wirklichen Außenwelt, wenn auch nur Weniges, so doch Etwas mit aller Bestimmtheit wissen könne. Einestheils erkannte man es mit dem heil. Paulus an, daß all' unser Wissen Stückwerk und räthselhaft sei, und wir nur von jener Seite der Dinge, die unserem Erkennen zugekehrt sei, unterrichtet sein könnten; und auch hiervon noch recht unvollkommen.

„Wir lieben die Dinge zu benennen,
Und glauben am Namen sie zu kennen;
Wer tiefer sieht, gesteht es frei:
Es bleibt immer etwas Anonymes dabei."

Anderntheils aber hielt und hält man spröde daran fest, daß wir wirklich Manches von der objectiven, außer unserem Erkenntnißacte befindlichen Welt mit Gewißheit erkennen können. Man glaubte das Bischen, das wir zum Eigenthum unseres Wissens zu machen vermögen, desto mehr schätzen zu sollen, je weniger es sei, und fand in der Erforschung der wirklichen Welt eine nicht bloß demüthigende, sondern zugleich erhebende und trostreiche Beschäftigung.

Kant ist auf diesem Gebiete zum Revolutionär geworden. Gerade hier hat der große Mann in Folge seines verzwickten Standpunktes ein so buntkrauses Durcheinander von Aussprüchen ergehen lassen, daß bis zur Stunde Niemand mit Bestimmtheit sagen kann, was Kant eigentlich gedacht hat.

Zweck dieses Kapitels ist, von dem Ueberbleibsel der Wahrheit, das in der Lehre Kants vom Dinge an sich geblieben ist, auszugehen und zu zeigen, daß das „Ding an sich" kein unbekanntes X für uns ist, sondern daß wir von demselben alles das wissen können, was die herkömmliche christliche Philosophie von demselben behauptet hat.

2. Kant hat, wie wir sahen, mit einer eisernen Consequenz unser

Gesammterkennen, vom Fundament bis zum Dachfirst, versubjectivirt. Dabei fühlte er sich aber von der Thatsache, wie von einem Gespenst, belästigt, daß wir unsere Erfahrungsvorstellungen unwillkürlich als Vorstellungen von irgend einem Etwas, von Dingen hinnehmen, welche unabhängig von unserem Erkennen außer uns existiren. Mit dieser unausweichlichen Thatsache, die uns wie eine Atmosphäre umfließt, glaubte Kant sich abfinden zu können, indem er die Behauptung hinwarf, wir seien genöthigt, den Erfahrungsgegenstand unserer Vorstellungen auf ein unbekanntes X, ein nicht mehr anschauliches Etwas zu beziehen. Wie etwa der geisteskranke Hallucinant sich durch die Beschaffenheit seines Organismus genöthigt fühlt, Dinge außer sich als wirklich vorauszusetzen, die er in keiner Weise wahrnimmt, so befinden auch wir uns in der subjectiven Nothwendigkeit, außer uns ein Etwas zu denken als den Grund der Erscheinungen. Von diesem Etwas, „Ding an sich" genannt, wissen wir nach Kant absolut gar nichts. Sogar die Existenz wird ihm abgesprochen [1]. Noch viel weniger kommt natürlich Substantialität, Einheit oder Vielheit, Wirklichkeit, Causalität u. dgl. den Dingen außerhalb des Geistes zu. Das Alles sind subjective Zuthaten, welche von den Verstandesformen herrühren. Die Dinge sind und bleiben = X, nur durch Sophismen getäuscht, vermeinen wir etwas von ihnen zu wissen.

So lehrt Kant namentlich von der Vorstellung „Substanz", sie sei ein Begriff, den wir zwar nothwendig bilden, um den Wechsel in den Erscheinungen denken zu können, der aber über die Denkthätigkeit hinaus, d. h. auf die Dinge an sich, gar keine Anwendung zulasse. Wie wir nicht wissen könnten, ob der Wechsel der Erscheinungen auch in den Dingen an sich, d. h. abgesehen von unserer Wahrnehmung, vor sich gehe, ebensowenig könnten wir auch wissen, ob in den Dingen ein Bleibendes (Substanz), also ein Unterschied zwischen Beharrlichem und Wandelbarem, Substanz und Accidenz sei. Die Beharrlichkeit, auf welche der Begriff der Substanz sich gründe, sei (wie die Zeit) „weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen." [2] Substanz ist also nach Kant schlechterdings nichts als unsere subjective Vorstellungsweise, sie ist das „eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung". Dieses Substrat ist die Zeit selbst als die beharrliche Form der inneren Anschauung. „Die Beharrlichkeit drückt die Zeit als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Beglei-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 388. — [2] A. a. O. S. 159 u. 160.

tung aus." [1] Ueberhaupt hat die Zeit als subjective Form der Sinnlichkeit von Kant so ziemlich alle Eigenschaften der Substanz zugetheilt erhalten. Sie ist das Bleibende, das Unwandelbare, die Unterlage aller Erscheinungen, welche selbst nicht verläuft.

Wie Substanz, so alles Andere; es hat wohl objective Realität, aber bloß empirische, d. h. innere im Erkenntnißacte selber. „Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren." Das ist der Grundton, welcher die ganze Kritik Kants beherrscht.

3. Nehmen wir nun dieses zuletzt Gesagte als Ausgangspunkt. Kant kann, gerne oder ungerne, nicht umhin, zu bekennen, daß die „Dinge an sich" uns „afficiren", unsere Vorstellungen „bewirken", unsere Verstandesthätigkeit „in Bewegung bringen". Natürlich; die Empfindungen müssen doch irgendwoher entstehen. Mag man nun sagen, sie entsprängen aus dem Subject, oder sie rührten vom Einfluß auswärtiger Dinge her: in jedem Falle sind sie das Ergebniß eines Dinges an sich. Das eigene Ich ist ja nach Kant gerade so gut, wie jeder äußere Gegenstand ein „Ding an sich". Redet man also von einem Afficirtwerden der Sinnlichkeit, so schlägt man eben in dem „Afficiren" eine Brücke, welche aus dem Erscheinungsgebiet in die Welt der unabhängigen Wirklichkeit hinüberführt. Mit einem „Afficirt-werden" ist vermöge des Causalitätsgesetzes ein „Afficiren" nothwendig mitgesetzt. Hiermit haben wir eine transcendente (d. h. außer dem Erscheinungsgebiet liegende) Ursache. Demgemäß wäre es das Causalitätsprincip, welches uns vermöge der von außen anpochenden „Affection" über die Schranken der Immanenz in das Gebiet der Transcendenz hinüberhälfe, und jenem instinktmäßigen Annehmen der Existenz einer äußern Welt, wie es dem praktischen Leben der gesammten Menschheit zu Grunde liegt, den verborgenen Halt gäbe, der durch die wissenschaftliche Reflexion bloßgelegt würde.

Weiterhin glaubte Kant, ich müßte wohl ein „Ding an sich" außerhalb meines Erkenntnißactes annehmen, um eine Kunde von anderen Bewußtseinen, die gleich mir existiren, erhalten und mit diesen in Verkehr treten zu können. Denn gäbe es außer meinem Vorstellungsacte nichts, wie wären die einzelnen Individuen im Stande, durch ihr Handeln auf

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 157.

ein ganz bestimmtes Ding an sich (in den Werkstätten oder Fabriken im täglichen Leben) so einzuwirken, daß ein anderes Individuum sich von dem nunmehr veränderten „Ding an sich" in veränderter Weise afficirt empfindet? Kant glaubte, des „Dinges an sich" zu bedürfen, um überhaupt einen Grund dafür zu haben, daß viele Menschen in ihren Erkenntnissen übereinstimmen. Ich sehe z. B. mit zehn andern Menschen einen Baum. Existirte nun nicht irgend Ein Etwas als äußeres Object unseres Sehens, wie sähen wir Alle das Nämliche? „Es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie alle übereinstimmen, und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen." [1]

Der Gedanke hat nur dann einen verständigen Sinn, wenn wir annehmen, Kant habe nicht den innern Gegenstand des Einzelnen, sondern den äußern Gegenstand gemeint, den Alle sehen. Daß Kant es wirklich so verstanden hat, geht zur Genüge schon daraus hervor, daß er oft und in entschiedenster Weise gegen den schwärmerischen Idealismus Berkeley's und das System der prästabilirten Harmonie Protest erhebt [2].

4. Die Brücke zum Transcendenten hätten wir also gefunden. Sehen wir jetzt, was wir auf derselben erreichen.

Es ist zunächst einleuchtend, daß dasjenige, was mich afficirt, wenn

---

[1] Prolegomena S. 58.

[2] Hierin stimmen die realistischen Kantianer (Real-Idealisten oder Transcendental-Realisten) mit uns überein, während wir die idealistischen Kantianer zu Gegnern haben.

Man kann sich die Sache in folgender Weise durch ein Beispiel klar machen. Ich zerreiße in deiner Gegenwart ein Papier in zwei Stücke. Berkeley würde sagen: In Wirklichkeit zerreiße ich nichts; denn die transcendente Ursache meines Vorstellungsobjectes vom Papier ist Gott; während ich glaube, Papier zu zerreißen, ist mein Wille für Gott die Veranlassung, sowohl in meinem als in deinem Bewußtsein ein zwei Papierfetzen darbietendes Vorstellungsobject anstatt des vorgestellten ganzen Papieres zu produciren. Die Anhänger der prästabilirten Harmonie verwandeln dieses beständig Gott zugeschriebene Foppen in den kunstvoll vorher geordneten Gang verschiedener Vorstellungsabläufe, die harmonirenden Uhrwerken verglichen werden können. Die Kant'schen Idealisten würden sich die Sache in folgender Weise zurechtlegen: ich stelle mir vor, ich wirke auf das Papier ein, indem ich es zerreiße. Ohne daß das Papier an sich, d. h. außer mir existirt, bewirke ich unmittelbar in deinem Bewußtsein die Vorstellung, daß dein Vorstellungsobject meiner Hände dein Vorstellungsobject des Papieres zu zerreißen scheint.

ich sehe, höre, taste, und was somit die Ursache ist, daß ich diese Empfindung mit diesem innern Vorstellungsbilde (species expressa) habe, in seinem Dasein von der Sinnlichkeit und dem Verstande unabhängig sein muß. Denn wie hätte das Haus oder das Regiment Soldaten, das ich jetzt sehe, seine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit ausüben können, wenn es nicht eine, von meinen subjectiven Functionen unabhängige, für sich bestehende Wirklichkeit besitzt? wenn es bloß ein durch meinen Erfahrungsact erst producirtes inneres Vorstellungsobject, und nicht „vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben" ist? Man muß sich fast schämen, eine solche Frage einem vernünftigen Menschen gegenüber auch nur aufzuwerfen. Hiermit ist aber gesagt, daß das, was der Erscheinung der Materie zu Grunde liegt, ein Ding an sich selbst ist.

Das Ding an sich soll afficiren, wirken; es soll sogar auf verschiedene Menschen (Bewußtseine) wirken, sich also durch sein Einwirken auf mich nicht erschöpfen. Was aber in dieser Weise wirkt, muß evident in sich existiren. Das Ding an sich hat also nicht bloß Wirken, es hat auch Dasein und Realität. Indem ich wahrnehme, nehme ich ein außer mir existirendes Ding wahr.

Wenn nun die Dinge an sich auf mich wirken können, indem sie mich „afficiren", so werden sie auch wohl auf einander wirken können. Wie wäre sonst der millionenfache Verkehr zwischen den menschlichen Bewußtseinen möglich? Wenn das Ding an sich meines Leibes, sagt v. Hartmann, durch seine Handlung des Handschlags nicht im Stande wäre, eine transcendente Causalität auf das Ding an sich des Leibes meines mir begegnenden Freundes auszuüben, so wäre nicht mehr ersichtlich, auf welche Weise mein Wille, ihm die Hand zu reichen, in seinem Bewußtsein die Vorstellung sollte erzeugen können, daß ich ihm die Hand gegeben habe. Je mehr sich die Erfahrung und Beobachtung ausdehnen, desto mehr offenbart uns das Reich der Dinge an sich eine Beharrlichkeit, eine Zusammengehörigkeit verschiedener Geschehnisse, wie sie nur in dem Walten des Causalitätsgesetzes mit seiner eisernen Nothwendigkeit erklärt werden kann. Das Ding an sich ist also der Causalität und der daraus entspringenden Nothwendigkeit unterworfen.

Zu beachten ist ferner, daß das existirende Ding an sich mich in verschiedenen Zeitmomenten verschieden afficirt, ohne daß diese Veränderung in mir ihren Grund hätte. Also ist das Ding an sich veränderlich in seinem Wirken und folglich auch in seinem Sein, da ja Wirken das Sein einschließt. Aufeinanderfolge der Veränderungen bildet aber

die Zeit; folglich existirt das Ding an sich durch seine Veränderungen *in der Zeit*. Ebenso wie ich das Ding an sich als Veränderungen unterworfen erkenne, erkenne ich in ihm selbst ein *Beharrliches* als Träger der Veränderungen. Wenn ich den im Sturm bewegten Baum oder ein dahineilendes Pferd sehe, so habe ich nicht bloß eine beharrliche Vorstellung, sondern die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein. Unter den Bewegungen beharrt Etwas. Das, was beharrt oder bleibt, während an ihm Veränderungen zutreffen (accidunt), heißt *Substanz*. Im Ding an sich unterscheide ich also die beiden Correlate: das, was unter den Veränderungen bleibt, die *Substanz*, und das, was in den Veränderungen zutrifft, das *Accidens*.

Als weitern Unterschied gewahre ich am „Ding an sich", daß Einiges eine Wirkungsweise ausübt, welche es *aus sich* hat, Anderes hingegen nicht durch sich wirkt. Ich gewahre einen Unterschied zwischen den Bewegungen des ganzen Pferdes, und denen seiner Füße oder Ohren. Im Ganzen gewahre ich eine Selbständigkeit, die ich im Bestandtheile vermisse. Da hinwiederum Wirken das Sein einschließt, so erkenne ich in dem Dinge an sich einen *Seinsunterschied*, der darin besteht, daß Einiges in einer Art selbständig und in sich abgeschlossen ist, was bei Andern nicht der Fall ist. Diese Selbständigkeit oder relative Unabhängigkeit heißt *Subsistenz*. Als subsistirend erscheint uns der Mensch, das Thier, die Pflanze, das Wasser-Molekül; als *nicht*-subsistirend das Glied, die Blüthe, das im Wasser vorfindliche Sauerstoff-Atom, weil das Alles die ihm eigenthümliche Wirkungs- und Seinsweise von dem Ganzen erhält, in welchem es enthalten ist.

Endlich erkennen wir in den substantiellen Dingen an sich eine wahre *Vielheit*. Zuerst unterscheide ich *mich selber* von der *äußern* Welt; oder sprechen wir genauer: das wirkliche Ich, welches dem Erscheinungs-Ich zu Grunde liegt, von den wirklichen Dingen, auf welche die äußern Erscheinungen bezogen werden. Das „Ich an sich" erhält dann vermittels der äußern Dinge an sich, welchen es sich gegenübergestellt fühlt, Kunde von *andern* Menschen, welche der äußern Welt gerade so gegenüber stehen, wie ich, und welche hinwiederum von mir substantiell verschieden sind. Oder zweifelt wohl irgend ein Kantianer daran, daß er, sein Freund und sein wissenschaftlicher Gegner nicht *eine*, sondern *drei* Substanzen sind, so sehr auch Kant durch die Grundsätze seiner Kritik es jedem Menschen sogar absolut unmöglich gemacht hat, von der Existenz anderer Menschen auch nur Kunde zu erhalten?

Unterhalten wir uns also mit zwei Freunden, so sind es wirklich zwei. Denn beide afficiren dieselben Sinne zur nämlichen Zeit, aber in ganz geschiedener Weise. „Aus unserem Beispiel läßt sich nachweisen, daß es nicht Ein Ding ist, welches gleichsam mit verschiedenen Polen auf uns wirkt, sondern zwei wirklich verschiedene Dinge: denn erstens sind die Wahrnehmungen numerisch verschieden, obwohl sie inhaltlich sehr ähnlich sein können; zweitens sind die transcendenten (d. h. äußern) Ursachen beider Wahrnehmungen in ihren Veränderungen von einander unabhängig; drittens sind sie trennbar, da ich lange Zeit hindurch nur von der einen ohne die andere afficirt werden kann; viertens endlich können sie einzeln und getrennt von einander für immer vernichtet werden. Aus allem diesem schließe ich mit Grund, daß der Dinge an sich viele sind. In der Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen kommt aber jedem dieser Dinge an sich den andern gegenüber Einheit zu." [1] Eine derartige Vielheit wurde in der Philosophie von jeher als eine Vielheit der Substanzen oder Subsistenzen bezeichnet.

5. Hiermit ist aber auch die Frage erledigt, in welcher Weise Eine tragende Ursubstanz allen verschiedenen Dingen an sich zu Grunde liegt — ob im pantheistischen Sinne, so daß die verschiedenen Dinge gar nicht in sich sind, sondern nur als Erscheinungen der Einen Ursubstanz bezeichnet werden müssen — oder im allgemein angenommenen (christlich-theistischen) Sinne so, daß die verschiedenen Dinge wirklich an sich sind, jedoch ihr Sein von der Einen schaffenden, erhaltenden und mitwirkenden Ursubstanz abhängig haben.

Verstrickt in den Erscheinungscult des „großen Denkers" fassen die meisten der realistischen Kantianer das objectiv Reale, was wir als außer uns befindlich erkennen, nicht als wahres Sein auf, sondern als Erscheinung, hinter der sich das Sein erst verbirgt; vermöge dieser Fälschung des Thatsächlichen gewinnen sie Platz für ihr Alleins, welches sie sich construiren, wie sie es gerade brauchen. Wie bemerkt, geschieht das nur durch eine Verkennung der thatsächlichen Wirklichkeit. Denn wir erkennen nicht objective Erscheinungen, sondern erscheinendes Sein. Die objectiven Erscheinungen sind das Mittel, wodurch uns das Sein selber offenbar wird. Vom wirklichen Sein der Außendinge erkennen wir, daß es veränderlich, äußeren Einflüssen ausgesetzt, vielfältig beschränkt ist, somit lauter Eigenschaften besitzt, welche mit dem Absoluten schlechterdings unvereinbar sind.

[1] Hartmann, Kritische Grundlegung des modernen Realismus S. 114.

Doch genug. Schauen wir auf unsere Erörterungen zurück, so gewahren wir, daß wir vom „Ding an sich" wenn auch nicht Alles, so doch Manches wissen können. Causalität und die dieser entsprechende Nothwendigkeit, Realität und Dasein, Subsistenz, Einheit und Vielheit, das Alles sind Bestimmungen des Dinges an sich. Das Ding an sich ist uns kein unbekanntes X.

Ist es nicht beschämend in einer wissensstolzen Welt, wie die unsrige, daß man einen so einfachen Satz wie eine Festung einem Manne gegenüber zu behaupten hat, den man den größten Denker der Nation nennt? Kennzeichnet es nicht die „moderne Wissenschaft" in ihrer totalen Haltlosigkeit, daß sie in solchen nebelhaften Träumen des Königsberger Geistesgewaltigen ihr Heil sucht?

Dämonischer Trotz hat vor einem Säculum die Blasphemie gewagt, Kant werde nach hundert Jahren die Stelle Jesu Christi einnehmen. Will man einmal den Einfluß des Königsberger Professors durch einen außergewöhnlichen Vergleich charakterisiren, nun, so dürfte derjenige der Wahrheit unendlich näher kommen, welcher in dem Zauberdunst der Kantschen Vernunftkritik eine Inspiration jenes genialen „Allzermalmers" fand, der von Anbeginn an der Widerpart Gottes war.

14. Kant und seine Bedeutung für die Wissenschaft.

1. Wer immer unsern Erörterungen unbefangen und vorurtheilsfrei gefolgt ist, wird sich unmöglich der Ueberzeugung verschließen können, daß die Kritik der reinen Vernunft eine sowohl im Ganzen als in allen ihren wesentlichen Theilen hinfällige Leistung ist.

Was erstens die Feinde betrifft, deren Besiegung sich der stolze Weise als Ziel vorgesetzt, so stellte sich sein Auftreten als eine unnütze Spiegelfechterei heraus. Der Wurm, der jenen das Mark gesunden Denkens verzehrt hatte, hat auch sein Denken zernagt, bevor es geboren wurde. Als Nebelgestalt stürzte er auf Nebelgestalten und nahm in sich auf, die er vertilgen wollte.

Kant wollte Berkeley überwinden. Nach Berkeley ist das Sein der Dinge „Percipirtwerden" (percipi), ist es unmöglich, „daß die Dinge irgend eine Existenz außerhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, durch welche sie percipirt werden."[1] Indem Berkeley diesen Grundgedanken auf die ganze Welt anwendet, betrachtet er es als ein Vorurtheil, daß Häuser, Berge, Flüsse u. s. w. wirklich existiren sollen. Ich habe die Welt nur in Vorstellungen, und diese Vorstellungen sind etwas rein Subjectives, das ist der wesentliche Inhalt des Berkeley'schen Idealismus. Wir haben gezeigt, daß die Kant'sche Theorie unwiderstehlich zu diesem nämlichen Idealismus hintreibt, und daß Kants gegentheilige Aussprüche in die Kant'sche Theorie nicht hineinpassen.

Kant wollte Hume überwinden. Hume suchte sich Rechenschaft zu geben über die objective äußere Giltigkeit des Causalitätsprincips. Er stellte es als die oberste Frage: Wie komme ich dazu, eine Erfahrung, welche ich über gewisse Gegenstände gemacht, auch auf andere Dinge auszudehnen, die jenen nur in der äußern Erscheinung gleichen? Kant nahm diese Frage auf. Während aber Hume alle Schlüsse als Wirkungen der

[1] Bd. XII. der philos. Bibl. von Kirchmann S. 22 ff.

Gewohnheit, dieser „großen Führerin im Leben", erklärte, suchte Kant die Lösung in seinem Apriorismus. Wir haben gesehen, wie die Ableitung der Causalität als Kategorie aus dem reinen Verstande für eine objective Erkenntniß absolut nichts nützt, da man ja in dieser Weise allen realen Boden unter den Füßen verliert.

Kant wollte den Leibniz-Wolf'schen Dogmatismus überwinden, der die Wahrheit als „gegeben" annahm, ohne über die Art und Weise des Gegebenseins Rechenschaft beizubringen. Aber besitzt nicht Kants Philosophie die wesentlichsten Ingredienzen einfach als „gegeben"? „Vermittels der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben."[1] Als „gegeben" und ohne allen Nachweis soll ich als Thatsache hinnehmen, daß subjective Formen mich nöthigen, gerade so und nicht anders zu denken; daß ferner allen Menschen der Gegenstand auf die gleiche Weise erscheint, wie mir.

Mit Einem Wort: Kant ist von allen Irrthümern überwunden worden, die er überwinden wollte. Dem Scheine nach hat er sie überwunden, indem er sie in anderer und schlimmerer Form wieder aufnahm.

Was dagegen die Aufgabe betrifft, deren Lösung uns Kant versprach, so genügt es, in aller Kürze daran zu erinnern, daß er dieselbe nicht nur nicht gelöst, sondern sogar verwirrt hat. Kant gab vor, die Erfahrung erklären zu wollen. Wir haben gesehen, wie die Construction des genialen Denkers, mit welcher er den Zweck verfolgte, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären, die gänzliche Unmöglichkeit derselben herausstellte, da sie ja alle scheinbar vorhandene Erfahrung als gänzliche Täuschung zu entlarven vorgab.

2. Hat denn die Wissenschaft dem Königsberger Professor gar kein positives Resultat zu verdanken?

Wir haben gesehen, wie bei Kant neben dem transcendentalen Idealismus ein transcendentaler Realismus herläuft. Viele moderne Denker wollen nun gerade in letzterem eine solide Leistung der Kant'schen Philosophie erblicken.

Hierauf ist zu erwiedern, daß dieser Realismus viel reiner und der Wirklichkeit entsprechender bereits in der scholastischen Philosophie des Mittelalters vorhanden war. Dann aber ist dieser Realismus gar nicht ein Resultat des Kant'schen Denkens und Ringens, wie man oft fälschlich behauptet, sondern ein Geständniß, zu dem sich der große Kritiker

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 60.

wider Willen gezwungen sah. Hat er doch alles Mögliche gethan, um dieses Geständniß abzuschwächen, sogar ganz illusorisch zu machen. „Ich kann," sagt er, „äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, ob also alle sogenannten Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes sei, oder ob sie sich auf wirkliche äußere Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letztern nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse." Dieß ein Gedanke, der in verschiedenen Formen in der Kritik der reinen Vernunft stets wiederkehrt.

Ein anderes unsterbliches Verdienst des berühmten Kritikers hat man in seiner Behauptung finden wollen, daß schlechthin keine Erkenntniß zu Stande komme ohne Zuthun unseres Erkenntnißvermögens selbst, ohne eine nach immanenten Gesetzen und Normen sich vollziehende Thätigkeit desselben, also ohne ein apriorisches Element. „Durch diesen Nachweis," sagt Ulrici, „hat er sich das unsterbliche Verdienst erworben, allen einseitigen Sensualismus und Empirismus à la Locke und Condillac ein für allemal widerlegt zu haben." [1] „Auch von dem subjectiven Idealismus," so äußert sich E. v. Hartmann, „ist etwas festzuhalten, und derselbe nicht als ganz und gar aufgegeben zu betrachten: das ist die errungene Einsicht in die Heterogenität von Ding (an sich) und (Vorstellungs-) Object, und die Erkenntniß, daß sowohl der Inhalt wie die Form der Anschauung lediglich vom Subject vorbewußt und selbstthätig (aber allerdings nach Maßgabe der vom Dinge erhaltenen causalen Einwirkung) producirt wird. Dieß ist die Wahrheit, durch welche der subjective Idealismus über dem naiven Realismus steht, der die Dinge und Objecte identificirt und Inhalt wie Form der Anschauung vom Dinge aus in die Seele hineinströmen läßt." [2]

Man braucht aber nur P. Kleutgens „Philosophie der Vorzeit" in die Hand zu nehmen, um sofort zu gewahren, daß diese vorgeblichen Lei-

[1] Herzog, Realencyklopädie VII. S. 338.

[2] Ueber Frauenstädt, in der Zeitschrift „Unsere Zeit" 1876, I. S. 246.

stungen Kants in der scholastischen Philosophie schon längst bekannte Wahrheiten waren.

So kommen wir denn zu dem Resultat, daß Kants Kritik der reinen Vernunft für die wahre Wissenschaft nichts, gar nichts Positives geleistet hat. Nur die Bedeutung theilt sie mit jedem großen Irrthum, daß sie das menschliche Denken zu ihrer Bekämpfung herausfordert. Alle die herben Verurtheilungen, die der hochmüthige Kritiker Andersdenkenden bei dem geringsten Widerspruche in so reichem Maße austheilte, verdient Kants System in der zehnten Potenz.

3. Wenn wir uns nun auch nicht in der Lage befinden, zum „großen Kant" die üblichen Weihrauchswolken hinaufzuschicken, so sind wir doch weit entfernt, ihn als ein wirkungsloses Meteor schildern zu wollen. Der Protestantismus hat in ihm sein Riesenkind geboren, als eine überwältigende Erscheinung in seine gährende Zeit hinein. Kant ragt durch ein Jahrhundert hindurch in die Gegenwart herüber; wie ein Atlas tragend das Alles zersetzende, zerstörende „Wissen", wie mit Pesthauch das ganze Leben der Nation vergiftend, wie ein kolossaler Sturmbock anschlagend an die Mauer der Stadt Gottes. Schon zu seinen Lebzeiten hat man ihn den „Allzermalmer" genannt. Das ist er. Wer einmal die Zertrümmerung angeschaut hat, die eine Locomotive anrichtet, welche mit voller Dampfkraft in Folge falscher Weichenstellung den Schienenstrang verläßt, der vermag sich eine Idee von der Verwirrung zu machen, die der „Allzermalmer" anrichtete, als er mit seiner außergewöhnlichen Denkkraft in das Fundament des höhern menschlichen Daseins, nämlich in die Theorie der menschlichen Erkenntniß hineinfuhr. Was für einen Ideenkrach würde es abgesetzt haben, wenn die beieinanderhausenden Gedanken sich hart gestoßen hätten, wie die Dinge im Raume? Mit dem Fundamente mußte ja der ganze Bau des höhern Trachtens und Lebens in Schutt und Trümmer sinken. Hier haben wir die Erklärung für die grenzenlose Verwirrung, welche die Gegenwart ausfüllt.

„Weh! weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen."

4. Ist nun Kants Kritik wirklich das, als was wir sie erkannt haben, dann ergeben sich uns zwei Corollarien:

Erstens: Das ganze moderne Wissen birgt in seinem innern Wesen, insofern es mit Kant'schem Denken bewußt oder unbewußt beseelt ist, Täuschung und Humbug.

Zweitens: Wer immer das Seinige dazu beitragen will, das Reich der Wahrheit unter den Menschen zu befördern, der muß sich vor dem verderblichen Vorurtheile hüten, als wenn wir von Kant irgend Etwas lernen könnten. Er muß sich darüber klar werden, daß Kants vielgerühmte Kopernikus-That den größten Albernheiten der Menschengeschichte zuzurechnen ist, und daß die Wissenschaft es unter den jetzigen Verhältnissen als eine ihrer wichtigsten Aufgaben anzusehen hat, dieselbe rückgängig zu machen.

15. Schlußwort.

1. „Wer wird läugnen können," fragt Dr. A. Dorner, „daß auch jetzt noch es nicht nur erquicklich, sondern für das Verständniß der Bedürfnisse der deutschen Philosophie unerläßlich sei, in das Morgenroth der großen Bewegung des deutschen Geistes sich einzutauchen, das mit Kant erschienen ist?"[1] Wir haben diese Eintauchung jetzt vollzogen. Erquicklich haben wir dieselbe nicht gefunden; eher möchten wir von denen, welche Geduld genug besitzen, Kant zu lesen, glauben, was Herder sagte: „Müde vom Durchwandern öder Wüsten voll leerer Hirngeburten im anmaßendsten Wortnebel, wird der Leser sich gern erholen." Dagegen muß ein Einblick in die Kant'sche Philosophie in uns die Ueberzeugung kräftigen, daß ihre Kenntniß für eine richtige Würdigung der jetzigen sogenannten Kulturströmung unerläßlich ist.

Der heilige Bischof von Hippo sagte einst, Gott lasse die Irrlehren zu, damit durch sie die Wahrheit in helleres Licht gesetzt werde. Das gilt in vorzüglicher Weise von der großen Irrlehre der Gegenwart, vom Kantianismus. Wer Kants Kritik mit objectiver Ruhe studirt, ohne sich durch die kühnen Trugschlüsse des titanischen Denkers bestechen zu lassen, vor dessen Geiste wird sich in hellstem Glanze jene dreifache Wahrheit entschleiern, welche das gesammte Treiben der sogenannten modernen Wissenschaft als widervernünftig und verderbenbringend verdammt.

2. Es ist das erstens die Wahrheit, daß wir einer objectiven transcendenten Wirklichkeit, und zwar auch einer übersinnlichen, gegenüberstehen, die sich nicht nach uns richtet, sondern nach der wir uns zu richten haben. In dieser Beziehung sagt E. v. Hartmann mit einem Anfluge von Recht: „Nur wer die idealistischen Argumente in voller Wucht an sich erprobt hat, nur wer die Unentrinnbarkeit des absoluten Illusionismus bei den idealistischen Voraussetzungen klar begriffen hat,

[1] Ueber die Principien der Kant'schen Ethik S. 1.

nur der wird in der Lage sein, keinen kritischen Angriff auf seinen Realismus mehr zu fürchten; jeder andere Realist kann sich dieser Angriffe von Seiten des Idealismus nur dadurch erwehren, daß er die Augen gegen sie schließt." [1] Der Curiosität halber fügen wir den folgenden Satz Hartmanns hinzu: „Um ungestraft in die ganze Tiefe des Idealismus hinabzutauchen, ohne für eine vernünftige Auffassung des Realen verloren zu gehen, dazu gehört freilich, daß man die Zauberformel zur Ueberwindung des ganzen idealistischen und illusionistischen Spuks besitze, und weil Niemand vor mir sich dieser klar bewußt war, darum konnte es bisher nur blinde Realisten oder halbe Idealisten oder unklare Gemische beider Standpunkte geben." [2] Wir gestehen, daß uns dieses „Niemand vor mir" des Berliner Gelehrten ein so naiver Realismus zu sein scheint, wie man denselben gewöhnlich nur bei eiteln Kindern antrifft.

Kant glaubt auf der Basis seiner Vernunftkritik die Nicht-Existenz einer wirklichen Außenwelt durch die Aufstellung der sogenannten vier kosmologischen Antinomien erhärten zu können. Dieselben lauten:

Eine wirklich existirende Welt sollte einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume haben; und doch auch wieder anfangslos und unbegrenzt sein.

Eine solche Welt bestünde aus einfachen Theilen; und doch existirt auch wieder nichts Einfaches.

Eine solche Welt würde Freiheit voraussetzen; und doch geschieht Alles in der Welt nach nothwendigen Gesetzen.

Eine solche Welt würde ein schlechthin nothwendiges Wesen voraussetzen; und doch existirt nichts schlechthin Nothwendiges.

Wir führen diese Antinomien nicht an, um uns weiter mit denselben zu befassen, sondern um unserem Staunen darüber Ausdruck zu geben, daß ein so großer Geist wie Kant auf solche Phantome Werth legen konnte.

Existirt nun wirklich eine äußere vom Menschen unabhängige Wirklichkeit, ist der Mensch wirklich ein Theil einer großen Außenwelt: dann hört die Wissenschaft auf, den Charakter spielender Tändelei zu haben; dann ist es ihre verantwortungsvolle Aufgabe, sich der zu erkennenden Wahrheit unterzuordnen. Dann ist es dem menschlichen Geiste zum Bewußtsein zu bringen, daß des Menschen Glück und Bestimmung darin zu

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 108. — [2] A. a. O.

finden sei, nicht die Wahrheit zu fabriciren, sondern zu erkennen und zu befolgen.

Wer sich jetzt nicht richtet nach der Wahrheit, den wird die Wahrheit dereinst richten, so wahr es eine gibt.

Das ist der praktische, der einzig nothwendige, jener tiefwahre Realismus, wie er von der katholischen Wissenschaft von jeher gepflegt worden ist.

3. Ein zweites Facit aus dem Studium der Kant'schen Kritik ist die gefestigte Einsicht, daß im Menschen ein übersinnliches, also immaterielles und den Tod überdauerndes Princip lebt und wirkt. Kant selbst hat einmal gesagt, wofern man das Dasein eines solchen Princips beweisen könnte, wäre die ganze Formenconstruction der Vernunftkritik überflüssig. Zeigt sich da nicht wieder die große Verschrobenheit des großen Denkers? Ausgehend von der unläugbaren Thatsache, daß wir Uebersinnliches erkennen, hätte er gerade das Vorhandensein einer übersinnlichen Erkenntnißkraft erschließen und dann weiter schließend zu der Einsicht kommen müssen, daß im Menschen ein von der Materie unabhängiges Sein als Träger der übersinnlichen Erkenntnißfähigkeit vorhanden sei. Man darf behaupten, daß der berühmte Philosoph dadurch in das Irrsal seiner Vernunftkritik hineingerieth, weil er jenen Weg nicht sehen wollte.

Und mit was für Jammergestalten von Argumenten sucht der verirrte Mann die Beweise für das Dasein einer geistigen Seele im Menschen als „psychologische Paralogismen" zu beseitigen? Er behauptet, Alles, was die rationale Psychologie von der Natur der menschlichen Seele beweise, gelte nur von dem denkenden Erscheinungs-Ich, nicht von dem wirklichen Ich, welches hinter jenem verborgen sei. Kants polemischer Gedankengang ist im Wesentlichen folgender: Das Denken setzt als sein Subject ein denkendes Ich voraus und wird von demselben mit der Vorstellung „ich denke" (mit dem Selbstbewußtsein) begleitet. Dieses „Ich" ist logisch einfach und in seinen verschiedenen Denkacten ein und das nämliche und vermag sich selber von allen andern Dingen zu unterscheiden. Die rationale Psychologie nimmt nun diese Bestimmungen, welche doch nur die logische Form des Denkactes darstellen, für Aussagen über den denkenden Geist selber. Aus dem logischen Subject macht sie ein an sich bestehendes Subject, aus der scheinbaren Einfachheit und Persönlichkeit macht sie eine wirkliche und erklärt das denkende Subject für ein geistiges, unvergängliches Wesen. Die wirkliche Existenz einer Seele wäre, so fügt dann Kant hinzu, schon deßhalb undenkbar, weil es unmöglich sei, die Gemeinschaft zwischen Körper und Seele zu erklären.

Man braucht diese Mumienbildungen nur aus dem Gehäuse der Vernunftkritik heraus an die frische Luft der Wirklichkeit zu bringen, und ohne Weiteres zerfallen sie in Staub.

Hat aber der Mensch wirklich eine übersinnliche, also den Leib überlebende Seele, dann erhält das gesammte irdische Leben einen ganz andern Werth, dann ist es unvernünftig, das „Diesseits" als den einzigen realen Factor in die Berechnungen und Bestrebungen einzuführen; dann gewinnt das wahre und tiefe Wort, welches der hl. Augustinus in seinen Nachtgedanken niederschrieb, eine durchschlagende Bedeutung: „Dieses sterbliche Leben ist nur ein Gestade, an welchem sich die Menschen, aus dem Nichts hervorgegangen, zusammenfinden, um sich einzuschiffen in ihre eigentliche Heimath."

4. Die dritte Wahrheit endlich, welche der „Allzermalmer" durch seine Angriffe in seiner Vernunftkritik als eine absolut unumstößliche bestätigt hat, ist die, daß es über und vor den Einzeldingen, möglichen sowohl wie wirklichen, Ein absolutes und nothwendiges Wesen gibt, von welchem Alles abhängt. Es ist also die feste und bestimmte Erkenntniß, daß es einen Gott gibt, und zwar einen außer- und überweltlichen.

Gegen die Beweise für das Dasein Gottes hat der berühmte Kritiker bekanntlich vom Standpunkt seiner Kritik aus seine Kanonen spielen lassen, indem er sie als Sophistikationen, Erschleichungen denuncirte.

Der kosmologische, also der Haupt-Beweis, welcher aus dem Dasein zufälliger Dinge auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens schließt, soll deßhalb ungiltig sein, weil das Princip der Causalität nur innerhalb des Bereiches der Sinneserfahrung berechtigte Anwendung fände; derselbe soll außerdem auch noch den Fehler begehen, den Begriff des allerrealsten Wesens mit dem des absolut nothwendigen zu verwechseln. Wir brauchen uns bei diesen nichtssagenden Angriffen nicht aufzuhalten. Mit Recht bemerkt P. Kleutgen: „Ist nur einmal die Berechtigung, welche Kant läugnet, über die Dinge nach unseren Begriffen zu urtheilen, wieder anerkannt, so läßt sich mit aller Zuversicht behaupten, daß es kaum irgendwelche Beweisführungen gibt, die einleuchtender und gründlicher wären, als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargethan hat." [1]

In unserer „Kritik" der Kant'schen Vernunftkritik haben wir aber zudem gesehen, daß wir in der Erklärung der menschlichen Erkenntniß

[1] Philosophie der Vorzeit n. 911.

nothwendig darauf kommen, es herrsche zwischen den Grundformen des Daseins der Dinge und den Erkenntnißfähigkeiten eine Uebereinstimmung.

Wir werden also zu einer Metaphysik geführt, welche, um ein Wort Hartmanns zu gebrauchen, „das Walten der Vernunft in allen Sphären des Daseins aufzeigt und den Kosmos in seiner ursprünglichen Einrichtung wie in dem Proceß seiner Entwicklung als das teleologische Product einer logisch sich bestimmenden Idee nachweist.“ [1] Nur in dieser Voraussetzung ist Erfahrung möglich; denn nur in dieser Voraussetzung ist sie nicht bloße Prellerei der Verstandeseinrichtung, sondern wahre Erkenntniß. Die Vernunft mit den Gesetzen, nach denen sie denkt, und die Dinge mit den Gesetzen, nach denen sie sind, haben in einem alles schaffenden und beherrschenden Wesen ihren höchsten Grund. Einen Widerschein dieses höchsten absoluten Wesens haben wir in der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit unserer Vernunfterkenntniß. Denn die Vernunftwahrheit mit ihrem absoluten Charakter bliebe auch, wenn die Welt unterginge; sie kann nicht herrühren von einem vergänglichen, zufälligen Wesen, sondern muß in dem absolut nothwendigen Wesen, welches zugleich der Urgrund aller Dinge ist, ihren Grund haben.

5. Steht einmal trotz der Kant'schen Vernunftkritik das Dasein Gottes fest, dann muß es als ein wahnsinniger Uebermuth der modernen Philosophie bezeichnet werden, daß sie sich loslöste vom Boden des christlichen Glaubens und dem „Dogma“ den Krieg erklärte.

Es lag gewiß für Gott keine zwingende Nothwendigkeit vor, durch außer- und übernatürliche Mittel der menschlichen Schwäche eine Stütze zu bieten. Aber doch stand dieses bei der Fülle der Mittel, welche Gottes Weisheit zur Erstrebung der Naturzwecke anderweitig anzuwenden pflegt, einigermaßen zu erwarten. Geschah es wirklich, so mußte sich der Mensch gegen die göttliche Güte zu größtem Dank verpflichtet fühlen. Wer weiß nicht, wie unbeständig die menschliche Natur, wie harthörig die Vernunft für die Wahrheit ist! Wie mit bleierner Schwere zieht's den Menschen abwärts. So viele Menschen auf Erden athmen, so viele Keime gibt es, aus denen sich alle Greuel des Heidenthums wieder entwickeln können. Und so viele der Errungenschaften fortschreitender Kultur es sein mögen, mit jedem Kinde tritt eine Macht des Rückschrittes, des Barbarismus, ein neuer Revolutionär in's Dasein. Laut Ausweis der Geschichte hat nun Gott der Herr der nach aufwärts ringenden Menschheit den hel-

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus S. 137.

fenden Arm gleichsam entgegengestreckt. Sache des Menschen ist es, die Hand im Bewußtsein seiner Hilfsbedürftigkeit zu ergreifen. Ja, wie Gott aus freiem Entschlusse in der Welt seine Allmacht und Unendlichkeit geoffenbart hat, so hat er ebenfalls aus freiem Entschlusse über die geschaffene Natur hinaus — sozusagen auf der Folie des Natürlichen — sein tiefstes Wesen offenbar gemacht. Gott ist die Liebe, und die Offenbarung dieser Liebe ist das „Dogma", ist das Christenthum. Und es sollte „wissenschaftlich" sein, gegen dieses Werk Gottes anzukämpfen? Schiller bezeichnet es irgendwo genau im Sinne Kants als das Ziel der nachreformatorischen Kulturentwicklung: aus Christen wieder Menschen zu machen. Die Wahrheit aber ist, daß Christen, welche sich dieser Kulturströmung überlassen, tief unter das Niveau des Mensch-seins hinabsinken.

In der äußern Gestaltung dieses Werkes hat sich Gott den Eigenthümlichkeiten der von ihm geschaffenen Menschennatur angeschmiegt; dasselbe steht vor uns als ein perennirendes und vollkommenes soziales Gebilde, es ist die römisch-katholische Kirche. Es war vorauszusehen, daß die Masse des Hochmuthes, welche in der Menschheit vorhanden ist, zur Revolte vorgehen würde. Es ist geschehen. Und so ist der Conflict zwischen Glauben und Unglauben, wie Göthe sagt, das tiefste Thema der Weltgeschichte.

Fassen wir das Resultat unserer Erörterungen in wenige Worte zusammen: *Nicht protestantischer Subjectivismus, sondern nur katholischer Objectivismus kann die Welt retten. Will die Philosophie vernünftig bleiben, so halte sie sich auf der Basis der christlichen Weltanschauung; will sie das, so orientire sie sich am Katholizismus.*